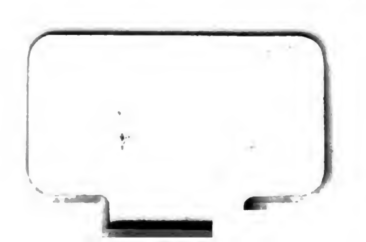



Ch Dogm 182
13780



Die lutherische Lehre

vom

Unvermögen des freyen Willens zur höheren Sittlichkeit,

in Briefen,

nebst

einem Anhange

gegen

Herrn D. Schleiermacher's

Abhandlung über die Lehre von der Erwählung.

Von

Ernst Sartorius,

Doktor der Philosophie und Repetent der theologischen Fakultät zu Göttingen.

Göttingen,

bey Joh. Christ. Dan. Schneider.

821.

Gedruckt bey Christian Herbst.

Seinem

geliebten Vater

Ernst Ludwig Sartorius

Prorektor am Großherzoglichen Gymnasio zu Darmstadt

als

kleines Zeichen

kindlicher Dankbarkeit

gewidmet

vom

Verfasser.

Vorrede.

'Η βαϭιλεια του θεοῦ οὐκ ἐν λογῳ ἀλλ' ἐν δυναμει.

Man braucht die theologischen Streitigkeiten unsrer Tage nicht lange beobachtet zu haben, um alsbald die Bemerkung zu machen, daß sie, eine Folge der philosophischen Bemühungen unsers Zeitalters, vorherrschend theoretischer Natur sind. Immer um die Erkenntnißkräfte des Menschen dreht sich der schon so lange dauernde Streit des Naturalismus und Rationalismus gegen den Supernaturalismus und Superrationalismus *; über die Willenskräfte hält man es kaum der Mühe werth zu streiten. Nur für und wider

* Ich gebrauche absichtlich dieses Wort, welches den Gegensatz gegen Rationalismus bestimmter bezeichnet als das vieldeutige

die Vernunft, wobey denn jeder sich die seine zu denken pflegt, wird hitzig gekämpft. Man preiset und vergöttert sie auf der ei=

Supernaturalismus. Denn auch der Rationalismus kann sich nicht nur insofern supernaturalistisch nennen, als er einen übernatürlichen geistigen Urheber der Dinge anerkennt, (vgl. Köppen's Philosophie des Christenthums, Vorrede) sondern auch insofern, als er den Begriff der Natur enger ziehend, auch die Vernunft für etwas übernatürliches erklärt. Dieser Supernaturalismus ist indeß noch weit entfernt von demjenigen, welcher das Christenthum als übernatürliche Offenbarung betrachtet, nicht sowohl wegen der übernatürlichen Dinge, die es lehret, als wegen seines besonderen übernatürlichen Ursprungs, d. h. wegen seines Ursprungs aus einem mit übermenschlichem Erkenntniß = und Willensvermögen begabten Wesen, wie Jesus. Diesen könnte man, um ihn von dem rationalistischen Supernaturalismus zu unterscheiden, füglich Superrationalismus nennen. Schon Tieftrunk, Censur des protestantischen Lehrbegriffs, Th. I. S. 131, bedient sich des Ausdrucks übervernünftiger Ursprung der Offenbarung. Aus eben dem Grunde habe ich weiter unten den Ausdruck übermenschlich statt übernatürlich gebraucht, der gleichfalls blos auf den Ursprung, auf die Art und Weise der Offenbarung, aber nicht auf den Inhalt derselben gehen soll, welcher rein menschlich ist.

nen, man schmäht und erniedrigt sie auf der andern Seite, man schilt sich wechselsweise unvernünftig und ungläubig; über die moralischen Kräfte dagegen scheint man beyderseits einverstanden, und selbst Herr Harms, der es zu allgemeinem Erstaunen wagte, gleichermaßen mit der Vernunft auch das Gewissen anzugreifen, hat dem Streit dadurch keine neue Wendung gegeben, indem das Gewissen nur eine erkennende, aber keine ausübende moralische Kraft ist. Nach wie vor also bezieht sich der Streit immer nur auf die Erkenntnißkräfte, und ist durch den falsch angelegten Ausfall auf das Gewissen, das keineswegs einen Hauptpunkt des Streites ausmacht, nur noch mehr verwirrt und verhetzt worden.

Der Supernaturalist hätte vielleicht gar nicht nöthig, a priori für eine Offenbarung zu streiten, die man a posteriori erst mit so wenig Erfolg bestritten hat; aber wenn doch einmal a priori darüber gestritten werden soll, warum

geht man immer nur vom Zustand unsrer Erkenntnißkräfte aus? Wäre das Christenthum blos der Mangelhaftigkeit unsrer Vernunft oder unsres Verstandes zu Hülfe gekommen, dann möchte es sich wohl nicht der Mühe verlohnen, so lebhaft für den übermenschlichen Ursprung desselben zu streiten. Nicht das mehr oder weniger Wissen giebt ja dem Menschen seinen Werth, und Gott richtet nicht den Verstand oder die Vernunft, sondern das Herz der Menschen. Ist aber das Christenthum als übermenschliche Offenbarung den moralischen, den Willenskräften des Menschen zu Hülfe gekommen, hängt von dem Glauben an seinen überirdischen Ursprung die Stärke seines moralischen Einflusses auf die Menschen ab, können wir mit diesem Glauben besser, reiner und edler werden, als ohne ihn, dann möchte es sich wahrhaftig wohl der Mühe verlohnen, einen ernsthaften Gang dafür zu thun. Dann zöge sich auch der Streit von selbst in jenen großen Kampf hinein,

der mit den Waffen des Apostel Paulus schon seit dem fünften Jahrhundert gegen die eigentlichen Grundprinzipien des Papstthums geführt wird, aus dem endlich die protestantische Kirche hervorgegangen und der noch immer selbst die katholische in zwey Parteyen spaltet, in jenem Kampf, der sich recht eigentlich auf den Mittelpunkt und auf das Hauptinteresse des Christenthums bezieht.

Ja, die Lehre vom freyen Willen, von der moralischen Beschaffenheit des Menschen ist der Mittelpunkt, an den sich die vornehmsten Hauptstücke des christlichen Glaubens anschließen, und je nachdem er wahr oder falsch aufgefaßt wird, richtig oder unrichtig sich gestalten. Es kann sich daher nicht fehlen, daß das Christenthum von jedem noch so excentrischen Laufe der theologischen Untersuchungen, so wie schon mehrmals, so immer wieder zu jenem Mittelpunkt zurückkommen, und ihn und sich auf ihm von neuem befestigen wird.

Dazu durch dieses Schriftchen mitzuwirken, ist die Absicht des Verfassers. Es war schon vollendet, als ihm die auf Herrn D. Bretschneider's Aphorismen über die Union der beyden evangelischen Kirchen sich beziehende Abhandlung des Herrn D. Schleiermacher über die Lehre von der Erwählung * zu Gesichte kam. Wie groß war seine Freude, einen so berühmten Theologen durch diese scharfsinnige Abhandlung das theologische Interesse auf dieselben Grundlehren des Christenthums hinlenken zu sehen, worauf er es durch dieses Schriftchen hinzulenken bezweckte. Ja Dank, wahrer Dank sey Herrn D. Schleiermacher gesagt, daß er den großen pelagianischen Streit zum viertenmale auf die Bahn gebracht. Es wird gewiß der Kirche schon dadurch zum Heil gereichen, daß er die Theologen zu wichtigeren und praktischeren Untersuchun-

* In der theologischen Zeitschrift von Schleiermacher, de Wette und Lücke. 1s Heft. Berlin 1819. S. 1—119.

gen als die bisherigen hinzieht. Der Verfasser hofft zuversichtlich, daß dießmal eine Einigung zu Stande kömmt, aber nicht so zuversichtlich, daß sie grade so zu Stande kömmt, wie Herr D. Schleiermacher wünscht. Im Gegentheil glaubt er, daß man sich eher vereinigen wird, die ächte lutherische als die kalvinische Erwählungslehre, (so wie dagegen eher die ächte reformirte als die lutherische Abendmahlslehre) anzunehmen. Die ächt lutherische Erwählungslehre nämlich ist von derjenigen sehr verschieden, welche Herr D. Schleiermacher in seiner Abhandlung mit Recht der Inconsequenz und des Widerspruchs beschuldigt. Die Schuld dieser Vorwürfe fallen aber auf die lutherischen Theologen, welche Herr D. Schleiermacher als Repräsentanten der lutherischen Lehre bestreitet, die indeß grade das Hauptmoment, worin die lutherische Lehre von der kalvinischen abweicht, unrichtig und den symbolischen Büchern, die allein als ächte Quellen des lutherischen

Lehrbegriffs zu betrachten sind, nicht gemäß dargestellt haben. Wenn sich nun zeigen läßt, wie ich es im Anhange zu dieser Schrift gegen Herrn D. Schleiermacher versucht habe, daß die wahre in den symbolischen Büchern enthaltene Lehre von dem Vorwurf der Inconsequenz und des Widerspruchs frey, und ebenso schrift- als vernunftgemäß ist, und wenn dabey in die Augen fällt, welch große Vorzüge die lutherische Lehre vor der kalvinischen dadurch voraus hat, daß sie den Menschen als zurechnungsfähig darstellt, ohne doch der Nothwendigkeit der göttlichen Gnade Abbruch zu thun, so möchte dennoch wohl die lutherische Theorie die Oberhand behalten. — Es ist zwar schon von Herrn D. Ammon in seinem Magazin B. IV. St. 2 eine Abhandlung für die Folgerichtigkeit des evangelischen Lehrbegriffs gegen Herrn D. Schleiermacher erschienen, die indeß mehr als vorläufige Protestation, wie als eine Widerlegung zu betrachten ist.

Die Briefe selbst enthalten die einfache lutherische Lehre vom Unvermögen des freyen Willens, begründet auf innere Erfahrung und durch Vergleichung mit der neueren praktischen Philosophie bestätigt; sie zeigen, daß das eigentliche höchste Unvermögen desselben, nämlich das zur wahren inneren Sittlichkeit, worüber die lutherische und reformirte Kirche völlig gleich denken, auch ohne die Annahme einer alle Freyheit und Zurechnungsfähigkeit aufhebenden Prädestination, sehr wohl zu erweisen steht. Sodann thun sie dar, wie nur das Christenthum jenem Unvermögen des freyen Willen gründlich abhilft, und indem es den Menschen durch den außerordentlichen Einfluß seiner Glaubenslehren auf das menschliche Herz* mit ächter lebendiger Tugend erfüllt, zugleich ihn wahrhaft frey macht. Manche werden in die-

---

* Die christliche Tugend wieder mehr zur Sache des Herzens zu machen, dazu wirkt schon Herrn D. de Wette's christliche Sittenlehre sehr rühmlich.

ser Ausführung die Lehre von der Genugthuung Christi vermissen. Sie ist absichtlich S. 103 nur angedeutet worden, um zu zeigen, daß die Lehre von der rechtfertigenden Gnade unabhängig von einer bestimmten Gestaltung jener Lehre ausgeführt werden kann. Der Verfasser wird sich bey einer andern Gelegenheit darüber erklären.

Da diese Briefe auch von Nicht-Theologen gelesen werden könnten, so erlaubt sich der Verfasser hier noch einige Worte an die, welche, gewarnt durch Voß's ewig dankenswerthe Rüge des Stolbergschen Abfalls vom Protestantismus, in jeder, ältere Meinungen gegen neuere hervorhebenden Schrift einen mystischen Obscurantenversuch, einen unfreyen Sinn, einen Rückschritt zum Mittelalter, zum Ritter- und Pfaffenwesen vermuthen. Er bittet sie, aus diesen Briefen sich zu überzeugen, daß die grundwesentlichen Lehren der christlichen Offenbarung durchaus nicht dunkel, unfaßlich oder unverständlich sind,

sondern daß sie im Gegentheil durch ihre plane Einfachheit und Popularität den gesunden Menschenverstand weit mehr ansprechen als die unpraktischen, unpopulären, oft recht eigentlich unbegreiflichen und mystischen Lehren der Philosophie. Wie könnte es auch anders seyn? Wird wohl Christus den Fischern und Zöllnern und dem gemeinen Volk, das ihn umgab, abstruse Dogmen vorgetragen haben, die die Fassungskraft des natürlichen Menschenverstandes überschreiten? Ja, er hat ihnen frohe Verkündungen von Gott gegeben, die die menschliche Vernunft nicht geben kann; aber sind sie darum unfaßlich oder der gesunden Vernunft widerstreitend? Die Vernunft kann ja auch historische Ereignisse nicht a priori erkennen; und demungeachtet widerstreiten sie ihr nicht, sondern sie glaubt sie gern, sobald sie durch glaubwürdige Zeugen Kunde davon erhält. Warum sollte sie nicht, wenn ihr von Wohlthaten und Rathschlüssen göttlicher Liebe, die selbst der Verstand

der Unmündigen faßt, durch ein höheres als besonderer Gesandte Gottes beglaubigtes Wesen die Gewißheit gegeben wird, die sie selbst ihrer Natur nach nicht geben kann, warum sollte, warum wollte sie nicht gerne daran glauben? Unerkennbarkeit und Unfaßlichkeit sind sehr verschieden von einander, und letztere fällt weit mehr der Philosophie als dem Christenthume zur Last. Nicht im wahren Christenthum, worin alles auf historischen Thatsachen und Zeugnissen, auf klar ausgesprochenem Worte eines Mittlers zwischen Gott und Menschen beruht, sondern in derjenigen Philosophie, die sich selbst in unmittelbare, unbegreifliche Verbindung mit Gott setzt, in der Vernunftschwärmerey ist der Sitz der Mystik. Der Mysticismus war von alten Zeiten her heterodox und ist es noch, und es ist die Pflicht wahrer Theologen, gegen diese träumerische Nebeltheologie, die verständigen Männern die Religion verleidet, und Einwürfe, Zweifel und

Widersprüche veranlaßt, klar und bestimmt sich zu erklären.

Der Verfasser bittet ferner jene sehr achtbaren Leser, aus diesen Briefen, namentlich aus dem fünften und neunten sich zu überzeugen, daß nichts freysinniger ist, und nichts allen Pfaffen- und Kastenwesen schärfer entgegensteht, als die auf reinen Supernaturalismus gegründete, wahre Lehre der protestantischen Kirche. Vor dieser Lehre verschwindet alles menschliche Ansehen und Verdienst, und Gleichheit aller Menschen vor Gott ist ihr Grundprinzip. Sie ist weit antipapistischer als die blose Vernunftreligion; daher auch die neuerdings zum Katholizismus übergegangenen nicht vom ächten Protestantismus, sondern meistens von der blosen Vernunftreligion zu ihm übergetreten sind. Und dieß ist sehr natürlich; denn das katholische System, weit mehr auf Menschensatzung, menschlicher Erfindung und menschlichem Ansehen, als auf der übermenschlichen Offenbarung in Christo beruhend, muß na-

türlich in mehreren Beziehungen mit der blos menschlichen Religion der Vernunft in näherer Berührung stehen, als mit dem alle menschliche Autorität verwerfenden und einzig und allein auf die übernatürliche Offenbarung der Schrift sich gründenden Protestantismus.

Der Verfasser hat sich häufig auf die symbolischen Bücher berufen, weil sie die Quellen sind, aus denen sich der Geist und das Wesen der protestantischen Lehre am reinsten und sichersten erkennen läßt. Man wird ihm dieß nicht so deuten, als bekenne er sich unbedingt zu allem, was in den symbolischen Büchern steht. Er weiß diese Bücher wohl zu würdigen nach Zeit und Umständen worin, und nach dem Zweck, wozu sie geschrieben sind; er weiß, was das buchstäbliche Halten an diesen Büchern, nachdem man ihren Geist verloren hatte, der protestantischen Theologie geschadet hat; er weiß, was als Gegensatz gegen Meinungen und Parteyen, welche jetzt nicht mehr existiren, aufgegeben

werden kann und empfiehlt dessen Beybehaltung gar nicht, aber zum Geist und Wesen der in diesen Büchern enthaltenen Lehre, zu ihren Grundprinzipien und Hauptsätzen bekennt er sich von ganzer Seele. Dazu rechnet er freylich mehr als blos das eine formale Prinzip der freyen Prüfung und Forschung in der Schrift, er rechnet auch die materialen hinzu, welche er in diesem Schriftchen ausgeführt hat, und nebst den unmittelbar damit zusammenhängenden Lehren künftig vielleicht weiter ausführen wird.

Mit Herrn D. Ammon in der oben erwähnten Abhandlung fühlt der Vf. das dringende Bedürfniß einer Uebersetzung der symbolischen Bücher in unsere jetzige Sprache, wodurch nicht sowohl die Kenntniß, als hauptsächlich das Verständniß derselben, was durch die Veränderung des Sinns gleichgebliebener Worte so sehr erschwert und verdunkelt worden ist, außerordentlich erleichtert werden würde. Er hat sich daher dazu entschlossen und schon einen

Anfang gemacht. Falls er Aufmunterung und einen Verleger finden würde, könnte das Werk schon binnen einem Jahre erscheinen. Die in diesem Schriftchen übersetzten Stellen bittet er einstweilen als Proben zu betrachten, wobey er jedoch bemerkt, daß einer und der andere Ausdruck darin, der ihm jetzt zu hart oder zu unbestimmt scheint, wieder geändert werden wird.

Von Herrn Hofrath Bouterwek's trefflichem Lehrbuche der philosophischen Wissenschaften, ist seit der Ausarbeitung dieser Schrift vor kurzem auch vom zweyten Theile eine neue Auflage erschienen. Die Veränderungen betreffen nichts Wesentliches, sondern laut der Vorrede nur Berichtigungen, die um der Klarheit und Bestimmtheit der Begriffe willen nöthig waren. In Bezug auf dieses Schriftchen S. 45—49 sind hauptsächlich folgende zu bezwecken. Die aus dem §. 19 und 29 der allgemeinen praktischen Philosophie angezogenen Stellen sind in der neuen Auf-

lage weggelassen; statt Gefühl der Würde ist überall Bewußtseyn der Würde gesetzt; die aus dem §. 17 der philosophischen Moral angezogene Stelle steht jetzt §. 19.

Ganz neuerdings ist auch von Herrn Rätze in Zittau ein Schriftchen erschienen, (Leipzig bey Hartmann), betitelt: Was der Wille des Menschen in moralischen und göttlichen Dingen vermag, und was er nicht vermag. Es ist gegen die Schopenhauersche Schrift: die Welt als Wille und Vorstellung gerichtet und hat daher eine ganz andere Tendenz als das vorliegende. Doch enthält namentlich der dritte Abschnitt manches im allgemeinen hierher gehörige; speziell dagegen haben unsere Schriften nichts miteinander gemein. Der Rezensent dieser Schrift; Jen. Lit. Z. 1820. Dec. Nro. 228 hat die schwache Seite unserer Moralphilosophie treffend erkannt, indem er Col. 398 f. über die allgemein verbreitete Verwirrung klagt,

daß man nämlich vom sittlichen Willen als real spricht, solang er erst real werden soll, daß man überall den sittlichen Willen als die Sittlichkeit schaffend angiebt, der doch nicht da ist, sondern erst in der Sittlichkeit entstehen soll.

Gebe Gott, daß bald angesehenere, gelehrtere und einsichtsvollere Theologen als der Vf., das große Thema bearbeiten!

Göttingen, im Januar 1821.

Der Verfasser.

Berichtigungen:

S. 8. Z. 2. statt: 118, lies: 218.
— 62. Z. 14. — moralischen, l. dogmatischen.
— 132. Note. Z. 14 f. statt: Evangelium wie, lies: Evangelien nur

I.

Briefe
über
die lutherische Lehre
vom
Unvermögen des freyen Willens
zur höheren Sittlichkeit.

Es darf sich einer nur für frey erklären, so fühlt er sich den Augenblick als bedingt; wagt er sich aber für bedingt zu erklären, so fühlt er sich frey.

Göthe.

Erster Brief.

Herzlich gern, verehrter Freund, will ich Ihren frommen Wunsch erfüllen, Ihnen über die wichtigsten Sätze unserer evangelischen Glaubenslehre nach meinem besten Vermögen nähere Aufklärungen zu ertheilen; nur dürfen Sie mir auch nicht schmollen, wenn ich alsbald mit einer kleinen Rüge der starken Urtheile beginne, die Sie gleich bey Aeußerung Ihres Wunsches eben über die allerwichtigsten Sätze unserer Glaubenslehre deßwegen gefällt haben, weil Sie sie für unwichtig halten. Daraus sehe ich aber nur, daß ich Ihnen wirklich über unsere Religion Aufklärungen zu ertheilen im Stande bin, die vielleicht um so mehr Interesse für Sie haben dürften, je weniger Sie dieselben gerade in dieser Art erwarten. Sie schreiben, ich möchte mir doch ja keine Mühe machen, Ihnen so abstruse und für wahre Religionserkenntniß so außerwesentliche Lehren auseinander zu setzen, wie die vom Unvermögen des freyen Willens, von der Gnade, von der Rechtfertigung u. dgl., was ja wohl auch die meisten The-

vlogen schon als unhaltbar aufgegeben hätten. Sie nennen diese Lehren nicht nur unpraktisch, sondern Sie erklären sie sogar für moralisch schädlich und verderblich, ja Sie finden sie der gesunden Vernunft geradezu widersprechend; allein ich behaupte von dem allen das positive Gegentheil. Bloß die Lehren von Gott und den göttlichen Dingen halten Sie für wesentlich zur christlichen Erkenntniß, und bloß darüber wünschen Sie Erörterungen. Grade hierin aber, muß ich Ihnen schon Unrecht geben. Die Lehre vom Menschen, von seiner moralischen Beschaffenheit, ist völlig ebenso wesentlich, ja man kann nicht einmal das, was uns Christus von Gott offenbart, gehörig erkennen, wenn man nicht vorher den Zustand des Menschen erkannt hat. Das ist grade das Eigenthümliche der christlichen Religion, daß ihre wichtigsten Lehren von Gott die Lehre vom Menschen voraussetzen. Wenn Sie also jetzt erwarten, daß ich Ihnen vor allen andern die Lehre von Gott und seinen Attributen, von der Dreyeinigkeit, von den beyden Naturen in Christo, von den guten und bösen Engeln, auseinandersetzen würde, so wird Ihre Erwartung nicht in Erfüllung gehen; Sie werden sich aber gewiß darüber zufrieden geben, wenn ich Ihnen nur die Gedanken mittheile,

welche Melanchthon seinen weltberühmten Hauptartikeln christlicher Lehre (hypotyposes oder loci communes rerum theologicarum von 1521), die Luther für ein unübertreffliches, nicht bloß der Unsterblichkeit, sondern auch canonischen Ansehens würdiges Büchlein erklärte, voran gestellt hat. Sie sind so vortrefflich, daß ich mich nicht enthalten kann, sie Ihnen ganz auszuschreiben: "So wie es unter den christlichen Glaubensartikeln", schreibt er daselbst, "einige ganz unbegreifliche giebt, so giebt es auch wiederum andere, die Christus von allen Christen gekannt haben will. Wir thun besser, die Geheimnisse der Gottheit anzubeten, als sie ergründen zu wollen; ja man kann sie nicht ohne große Fährlichkeit untersuchen, was auch heilige Männer öfters erfahren haben. Eben darum hat der große und gute Gott seinen Sohn Mensch werden lassen, um uns von der Betrachtung seiner Majestät zur Betrachtung unserer Menschlichkeit und Gebrechlichkeit hinzuführen. So schreibt auch Paulus an die Corinther, Gott wolle durch Einfalt der Lehre erkannt seyn, da er nicht hätte erkannt werden können durch die Weisheit der Weisen. Wir brauchen also nicht viel Mühe zu verwenden auf jene erhabenen Lehrsätze von Gott, von der Einheit und Drey-

einigkeit Gottes, vom Geheimniß der Schöpfung, von der Art und Weise der Menschwerdung Christi. Ich bitte dich, was haben in so vielen Jahrhunderten die Schulgelehrten erlangt, da sie sich allein mit diesen Sätzen beschäftigten. Sind sie nicht, wie Paulus sagt, eitel worden in ihren Grübeleyen, indem sie ihr ganzes Leben durch von Universalität, Formalität, Connotaten und Gott weiß was für leeren Worten träumten. Man könnte wohl ihre Thorheit verschweigen, wenn sie nur nicht indeß das eigentliche Evangelium und die Wohlthaten Christi uns verdunkelt hätten. Es wäre mir ein leichtes, wenn ich bey einer unnöthigen Sache Scharfsinn anwenden wollte, alle Beweise umzustoßen, die sie für ihre Glaubenssätze aufgebracht haben; denn vieles scheint darin mit mehr Recht für gewisse Ketzereyen als für die allgemeingültigen Dogmen zu sprechen. Wer aber die übrigen Lehren, die Macht der Sünde, das Sittengesetz, die Gnade nicht kennt, den weiß ich nicht einen Christen zu nennen; denn daraus wird eigentlich erst Christus erkannt. Denn das heißt Christum erkennen, seine Wohlthaten erkennen, aber nicht was jene lehren, seine Naturvereinigung und die Art seiner Menschwerdung einsehen. Wenn du nicht weißt, wozu Christus Mensch geworden, und

wozu er gekreuzigt worden ist, was nützt es dir, seine Geschichte zu wissen. Ist es genug, wenn der Arzt die Gestalt, die Farben, die Zeichnung der Kräuter kennt, braucht er etwa die eigenthümliche Wirkung derselben nicht zu wissen? So müssen wir denn Christum, der uns als ein Heilmittel gegeben ist, auf andere Weise kennen lernen, als ihn die Schulgelehrten darstellen. Das erst ist rechte christliche Erkenntniß, wissen, was das Sittengesetz fordert, wo du Kraft zu seiner Erfüllung, wo du Gnade für die Sünde erlangen, wie du die wankende Seele gegen den Versucher, gegen Fleisch und Welt aufrichten, wie du das betrübte Gewissen trösten magst. Lehren wohl solches die Schulgelehrten? Paulus im Brief an die Römer, da er einen Inbegriff der christlichen Lehre schreibt, philosophirt er von den Geheimnissen der Dreyeinigkeit, von der activen und passiven Schöpfung? Nein, sondern wovon handelt er? vom Gesetz, von der Sünde, von der Gnade, wovon eben die Erkenntniß Christi abhängt. Wie oft bezeugt Paulus, daß er den Gläubigen eine fruchtbare Erkenntniß Christi wünsche! Er sah voraus, daß wir mit Hintansetzung der heilsamsten Lehren den Geist auf kalte, Christo fremde Disputationen wenden würden. Daher werden wir nun eine Darstel-

lung der Lehren entwerfen, die dir Christum empfehlen, die das Gewissen stärken und die Seele über den Versucher erhöhen."

Gewiß werden Sie mir es Dank wissen, daß ich Ihnen diese trefflichen, das Christenthum so ganz von dem einzig richtigen, d. h. vom moralisch-praktischen Gesichtspunkt erfassenden Aeußerungen Melanchthons, ganz und ohne Auszug mitgetheilt habe, aber Sie werden mich auch für hinlänglich berechtigt halten, die theologischen Belehrungen, die Sie wünschen, nicht mit der Lehre von Gott, sondern mit der Lehre von dem Menschen und zwar zunächst eben mit dem Ihnen so abstrus und widervernünftig scheinenden Lehrsatz vom Unvermögen des freyen Willens, zu beginnen. Luther nennt ihn mit Recht in seiner Schrift de servo arbitrio das Hauptziel und den Hauptgrund seiner ganzen Sache und so sollen denn meine nächsten Briefe diesem wichtigen, diesem Fundamentalsatze des christlichen Lehrbegriffs ausschließend gewidmet seyn.

Zweyter Brief.

Mit gespannter Seele sitzen Sie jetzt vielleicht, und rüsten sich, den spitzigen Argumenten zu begegnen, wodurch dem lieben freyen Willen und dadurch wie Sie glauben, der wahren Moralität Abbruch geschehen könnte; aber stellen Sie immerhin diese Rüstung ein; die Behauptungen unsrer Kirche von der menschlichen Willkühr sind nur für irreligiöse Menschen bedenklich, und die Argumente derselben sind nicht schwer, verwickelt und weithergeholt, sondern leicht und einfach, aus der unmittelbaren Erfahrung genommen; desgleichen wird die wahre Moralität dadurch so ganz und gar nicht gefährdet, daß im Gegentheil erst nach richtiger Einsicht von jenem Unvermögen des freyen Willens wahre Moralität stattfinden kann, wovon ich Sie gewiß zu überzeugen hoffe.

Zuvörderst nun die Thesis festzustellen, was behauptet unsre Kirche von der Willkühr des Menschen oder vom freyen Willen (liberum arbitrium)? will sie vielleicht behaupten, der Mensch habe keinen? nimmermehr. "Wir benehmen nicht dem menschlichen Willen die Frey-

heit", heißt es in der Apologie der augsburgischen Confession S. 118. (Rechenberg. Ausg.), "er hat Freyheit in der Wahl von Handlungen und Dingen, welche die Vernunft unter sich befaßt, er kann die äußere Sittlichkeit oder die Sittlichkeit der Handlungen gewissermaßen hervorbringen, er kann von Gott reden, Gott eine bestimmte äußere Verehrung erweisen, der Obrigkeit, den Eltern gehorchen in äußeren Handlungen, er kann seine Hände von Verbrechen rein erhalten. Denn da noch in der menschlichen Natur Vernunft und Urtheil über die den Sinnen unterworfenen Dinge stattfindet, so findet auch eine Auswahl dieser Dinge statt, und Freyheit und Vermögen, die äußere Sittlichkeit* hervorzubringen." Die Concordienformel verdammt S. 677. als Raserey der Manichäer die Behauptung, "daß alles, was geschähe, nothwendig geschähe, und zwar gradeso, wie es geschähe, und

* Iustitia externa, synonym mit iustitia philosophica, iustitia rationis, opera rationis, iustitia civilis, mores civiles, (vgl. Apologie S. 61., 62. und 64.), bedeutet in der Sprache der Reformatoren alles nicht aus lebendigem Antrieb des **Herzens** geschehende sittliche Handeln; die Tugend der Kantischen Moral gehört ganz hieher.

daß der Wille des Menschen auch in äußeren Handlungen durchaus keine Freyheit oder Kraft habe zur Bewirkung äußerer Sittlichkeit und ehrbarer Zucht und zur Vermeidung äußerer Sünden und Verbrechen." Sie sehen hieraus deutlich, daß nach der Lehre unsrer Kirche keine unsittliche Handlung, keine lasterhafte That mit der Schwäche des freyen Willens oder der Stärke verführerischer Reize entschuldigt werden kann. Seine Handlungen hat der Mensch in seiner Macht, und wenn er sie, wie leider so oft der Fall ist, doch nicht in seiner Macht hat, so ist es seine eigne Schuld, denn er könnte sie darin haben.

Also Freyheit in Bezug auf die Außenwelt gesteht unsre Kirche dem menschlichen Willen zu; aber was spricht sie ihm mit Bestimmtheit ab? sie spricht ihm das Vermögen ab, die wahre innere Sittlichkeit, die Gott allein wohlgefällige Tugend des Herzens, iustitia spiritualis oder cordis zu bewirken, sie behauptet, daß es dem Menschen nicht möglich sey, vermöge Beschluß des Willens edle Gefühle im Herzen hervorzubringen, daß er nicht einmal die schlechten wahrhaft daraus verbannen, sondern nur ihre Ausbrüche zurückhalten könne, sie behauptet, daß

sich der Mensch zur Unschuld und Reinheit des Herzens, zu frommen kindlichen Gesinnungen, zur Begeisterung, zu wahrer Gottseligkeit, kurz zu den höchsten und edelsten Zuständen der menschlichen Natur unmöglich selbst zwingen könne, daß er mit dem ernstlichsten Wollen das Gefühl wahrer, lebendiger Liebe zu Gott und dem Nächsten nicht in sich hervorzubringen vermöge. Indem sie nun viel philosophischer, als die meisten philosophischen Moralisten, die Sittlichkeit nicht in eine Reihe einzelner guter Handlungen, sondern in einen dauernd guten und reinen, lebendigen und liebevollen Zustand des Innern setzt, indem sie, der Schrift gemäß es als das höchste Gesetz, ja als die Summe des ganzen Sittengesetzes ansieht, Gott von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Gemüthe, und seinen Nächsten als sich selbst zu lieben, und indem sie schon die bloße unreine Begierde und Aufwallung als eine Verletzung des Sittengesetzes betrachtet, so behauptet sie mit vollem Recht, daß der Mensch durch die Kraft des freyen Willens grade die höchsten und wichtigsten Anforderungen des Sittengesetzes am wenigsten erfüllen könne, und verwirft es daher als pelagianischen Irrthum, daß wir durch die der Vernunft eignen Kräfte vor Gott gerecht und selig werden

könnten. Zu diesem natürlichen Unvermögen des freyen Willens, im Herzen die lebendigen Gefühle und reinen Gesinnungen hervorzubringen, die das biblische Sittengesetz als das Wesen der Tugend fordert, komme nun noch hinzu, behauptet sie ferner, daß dieses Herz seiner Natur nach von tadelnswerthen Gesinnungen, Begierden und Gefühlen erfüllt sey, indem Egoismus und Leidenschaften Grundtriebe desselben seyen und eine solche Macht darin ausübten, daß der größte Theil der Menschen selbst jene äußere Sittlichkeit entweder gar nicht oder nur unvollkommen sich erwürbe. Diese natürliche Sündhaftigkeit des Menschen, seinen Egoismus und seine Leidenschaftlichkeit nämlich, pflegt sie die Erbsünde zu nennen und zwar deßwegen, weil sie in der physischen und animalischen Natur des Menschen, in seiner Sinnlichkeit, kurz in den Bedingungen seiner Existenz auf dieser Erde ihre Wurzel hat und daher, jedoch in verschiedenem Grade, jeder Mensch als sinnliches Wesen von selbst damit behaftet wird, während dagegen Uneigennützigkeit und Erhabenheit über Leidenschaften nicht von selbst aus der menschlichen Natur entspringen. Daß sich unsere Kirche unter der Erbsünde nichts anders denkt, als den Egoismus und die Leidenschaften der menschlichen Natur, welche den

Willen von Gott und dem Guten ablenken, sehen wir deutlich aus der Definition die die augsburgische Confession (Art. 2.) davon giebt. Sie setzt sie nämlich in zwey Stücke in die concupiscentia des Menschen, womit sie alle sündlichen Begierden und Leidenschaften bezeichnet, und in die natürliche Irreligiosität desselben, oder in den natürlichen Mangel seines Herzens an wahrer Liebe und Ehrfurcht gegen Gott; darunter versteht sie nichts anders, als was ich durch Egoismus bezeichnet habe; denn eben die Eigenliebe der Creatur ist es, durch die der Mangel an Liebe und Ehrfurcht gegen Gott, welche der Eigenliebe direkt entgegen sind, von selbst in der menschlichen Natur entsteht, wie dieß Melanchthon in der obenerwähnten Schrift im Abschnitte von der Erbsünde schön ausführt. Ob nun diese Erbsünde durch Adams Sündenfall in die menschliche Natur gekommen ist, oder wie sonst, kann uns hier völlig gleichgültig seyn; genug sie ist da, wie die Erfahrung bezeuget; und unläugbar ists, daß sie, je weiter sich der Zustand der Menschen von der Natur und ihrer Unschuld entfernt, desto stärker die natürlichen guten Gefühle unterdrückt, desto verwerflicher und verderblicher wirkt. Um so bestimmter behauptet nun unsre Kirche, daß der Mensch, um

wahre gottgefällige Sittlichkeit zu erlangen, mehr bedürfe als bloß Erkenntniß des Sittengesetzes und seinen freien Willen, daß ihm pathologische Motive dazu gegeben werden mußten und zwar höhere, als er durch sich selbst zu geben im Stande sey. Um die Nothwendigkeit derselben recht fühlbar zu machen, haben unsre alten Theologen die natürliche Sündhaftigkeit des Menschen oft mit den stärksten und grellsten Farben dargestellt, was indeß der Sache selbst, da sie aus unmittelbarer Erfahrung unwidersprechlich hervorgeht, keinen Eintrag thut. Sie braucht auch in der That weiter gar nicht bewiesen zu werden, weil eben jeder in seinem Innern fühlt, wie stark die Eigenliebe und die Leidenschaften des Fleisches der Vernunft widerstreben, und wie oft sie die Durchsetzung ihrer Vorschriften äußerlich schwer und innerlich unmöglich machen, Röm. 7, 14 ff. Aus gleichem Grunde, nämlich aus Eifer für die aus der göttlichen Gnade fließenden pathologischen Motive und Antriebe zur Tugend, haben Luther und Melanchthon im Anfange sogar dem Menschen allen freyen Willen abgesprochen, indem sie behaupteten, daß er unvereinbar mit der Vorhersehung und Vorherbestimmung Gottes sey *. Aber sie fühlten bald,

* Um Freyheit des Willens mit der Vor-

wenigstens Melanchthon fühlte sehr bald, daß man sich durch diese Behauptung einer alle Freyheit aufhebenden Prädestination, namentlich weil man doch wieder dem Willen Freyheit in äußeren und irdischen Dingen zusprechen mußte **, in die härtesten Widersprüche gegen sich selbst, gegen innere und äußere Erfahrung verwickelte, und gab sie daher um so lieber auf, weil man durch bloße Verweisung auf das unmittelbare Bewußtseyn die nämlichen Resultate vom Unvermögen des freyen Willens zur höheren Sittlichkeit erlangen konnte; denn dieses muß jeden leh-

---

hersehung Gottes zu vereinen, braucht man gar nicht die letztere bloß auf das Vorauswissen aller möglichen Fälle zu beschränken und die wirklich eintretenden bloß seiner visio, seiner Anschauung alles Geschehenden unterzuordnen, sondern man kann Gott gradezu ein Vorauswissen auch der zufälligen, der willkührlich geschehenden Dinge beylegen, was kein größeres Wunder als das der Weissagungen ist; nicht weil es Gott voraussieht, geschieht dieses oder jenes, sondern weil es geschieht, sieht er es voraus; würde es anders geschehen, so sähe er es anders voraus.

** Dieß thut selbst Luther de servo arbitrio an mehreren Orten, Walch. Ausg. Th. XVIII. S. 2129. 2201. 2397.

ren, daß er sich durch den freyen Willen die Beschaffenheit der Gefühle und Gesinnungen des Herzens nicht geben kann, welche das biblische Sittengesetz fordert, und worein es das Wesen der christlichen Tugend setzt. Selbst in der ersten Ausgabe der loci, wo Melanchthon noch aus der Prädestination gegen den freyen Willen argumentirt, was er in den spätern Ausgaben ausdrücklich verwirft, selbst in jener ersteren Ausgabe verweiset er doch schon ebenso stark auf jenes zweyte aus der unmittelbaren Selbsterfahrung fließende Argument, und was er darüber vorbringt ist so psychologisch richtig und so vortrefflich gesagt, daß ich es nicht besser zu sagen wüßte. Ich erlaube mir daher, es Ihnen im Wesentlichen ganz mitzutheilen: "Es kann nach menschlicher Vernunft nicht geleugnet werden, daß im Willen eine gewisse Freyheit äußerer Handlungen statt finde, wie du selbst fühlst, daß sie in deiner Gewalt seyen. Auf diese Willkührlichkeit äußerer Handlungen haben die Philosophaster ihren Blick gerichtet, die dem Willen die Freyheit beymaßen. Aber weil Gott nicht die äußeren Handlungen berücksichtigt, sondern die inneren Regungen des Herzens, darum hat die Schrift nichts von jener Freyheit gelehrt. Diejenigen, welche in die Hülle äußeren anstän-

digen Betragens die Tugend setzen, lehren dergleichen Freyheit, nämlich die Philosophen und die neueren Theologisten. Dagegen sind die inneren Gefühle nicht in unsrer Gewalt; denn durch die eigne Erfahrung (experientia usuque) werden wir inne, daß der Wille nicht freywillig Liebe, Haß oder ähnliche Gefühle ablegen könne; sondern ein Gefühl wird vom andern besiegt, wie du z. B., wenn du von dem, welchen du liebst, gekränkt wirst, ihn zu lieben aufhörst; denn du liebst dich selbst eifriger als jeden andern. Ich will sie nicht hören die Sophisten, wenn sie sagen, daß die Gefühle der Liebe, des Hasses, der Trauer, des Neides, des Ehrgeizes nicht zum Willen gehörten; sie täuschen sich, wenn sie behaupten, daß der Wille seiner Natur nach den Affekten widerstrebe, oder einen Affekt ablegen könne, so oft die Vernunft dazu ermahnte und anriethe. — Wie kommt es nun, daß wir doch oft etwas unserm Affekt nicht entsprechendes wählen? Einmal, wenn wir in der äußeren Handlung etwas anders erwählen, als das Herz oder der Wille wünscht, so kann der Fall statt finden, daß ein Affekt von einem andern besiegt wird; so wie es z. B. nicht geläugnet werden kann, daß Alexander der Mazedonier die Wollust liebte, so erwählt er doch, weil er mehr nach Ruhm

dürstet, die Arbeit, und setzt die Wollust hintan, nicht, weil er sie nicht liebte, sondern weil er den Ruhm mehr liebt. So sehen wir in einigen diese, in andern jene Gefühle herrschen; jeden zieht seine Begierde; in schmutzigen Seelen herrscht die Habsucht, in edleren das Streben nach Ruhm und Volksgunst. Sodann kann es geschehen, daß etwas gegen alle Affekte erwählt wird. Wenn dieß geschieht, so geschieht es mit Verstellung, wie wenn jemand den, welchen es von Herzen haßt, und dem es von Herzen übel will, gut, freundlich und artig behandelt, vielleicht ohne bestimmte Absicht. Wenn sich ein solcher nicht durch ein stärkeres Gefühl überwunden fühlt, so stellt er in der äußern Handlung eine Freundlichkeit dar, welche er nicht hat. Die thörigten Sophisten aber behaupten, wenn man jemand hasse, so könne der Wille beschließen, ihn nicht mehr zu hassen; so, da wir von Natur nicht fromm sind und Gott nicht lieben, sondern im Gegentheil gering achten, so lehren jene, der Wille könne es erzwingen, daß man Gott fürder liebe. Ich bitte dich, sollte man die nicht für unverständig halten, die uns einen solchen Willen erdichtet haben? O wenn mir doch ein Sophist, der so fälschlich lehret, in Weg käme, damit ich diese unchristliche, thörigte, unphiloso-

phische Meinung vom Willen durch ein vollständiges Buch, oder durch eine ordentliche Disputation widerlegen könnte. Denn wenn der, welcher hasset, den Haß abzulegen beschließet, so ist dieß, wenn er nicht in Wahrheit von einem andern stärkeren Gefühle besiegt wird, bloß ein eingebildeter Gedanke seines Verstandes, aber keine That seines Willens. So wenn Paris beschlossen hätte, die Liebe zu Oenonen aufhören zu lassen, so wäre dieß, wenn er nicht wirklich durch ein anderes heftigeres Gefühl ergriffen worden, bloß ein trügerischer und täuschender Gedanke seines Verstandes. Bey den Gerechtfertigten nun bekämpfen gute Gefühle die schlechten. Die Schulen läugnen die schlechten Affekte nicht, aber sie nennen sie eine Schwäche der Natur, und behaupten es sey genug, wenn der Wille die abgedrungenen Handlungen entgegen setze; aber welches Gewicht legt das Christenthum auf die äußeren Handlungen, wenn das Herz unrein ist. Ich gebe zu, daß in der Wahl äußerer Dinge eine gewisse Freyheit statt findet; aber ich läugne, daß die inneren Gefühle in unserer Gewalt stehen. Was hilft es nun, die Freyheit der äußeren Handlungen zu preisen, da Gott Reinheit des Herzens verlangt? Sodann wie oft bricht der Affect hervor, wenn er heftig wird! Und

wie vieles geschieht von uns dem Anschein nach vortreffliches, und was wir selbst für gut halten, weil wir das tadelnswerthe Gefühl nicht erkennen, woraus die Handlung entspringt. Ein christlicher Sinn aber muß nicht die erscheinende Handlung, sondern die Gesinnung des Herzens, nicht die Freyheit der Handlungen, sondern die der Gefühle betrachten. Mögen pharisäische Schulgelehrte die Kraft des freyen Willens preisen, ein Christ wird erkennen, daß nichts weniger in seiner Willkühr stehe, als sein Herz."

Wie weit nun die philosophische Moral die Behauptungen unserer Kirche zugiebt und wie weit nicht, und in welche Irrsale und Widersprüche sie sich dadurch verstrickt, daß sie nur einen Theil davon zugiebt, davon in den nächsten Briefen.

Dritter Brief.

Schon jetzt, nach einer ganz einfachen Darlegung, erscheinen Ihnen die anthropologischen Lehrsätze unserer Kirche in einem weit vortheilhafteren Lichte, als Sie dieselben bisher zu se-

hen gewohnt waren; sie werden Ihnen im herrlichsten erscheinen, wenn Sie sie erst im Vergleich mit den Lehren der Philosophie, in ihrer Unumstößlichkeit und in ihrem ganzen Zusammenhang werden kennen gelernt haben.

Die Philosophen haben nie das Wesentliche von dem geleugnet, was unsere Kirche durch den Ausdruck der Erbsünde bezeichnet; sie haben wohl Adams Sündenfall und die Entstehung der Erbsünde daraus bestritten, indem sie uns dafür die große Belehrung gaben, daß ihre Entstehung unerklärlich sey; aber sie haben es nie in Abrede stellen können, daß der Mensch, wie er jetzt ist, von Natur egoistisch und leidenschaftlich und nichts weniger, als zum Wahren und Guten von selbst bereit sey; und selbst die neueste idealistische Philosophie hat oft und bitter genug über diese schlechte Beschaffenheit des Menschen geklagt. Demungeachtet aber legt sie dem Menschen die Kraft bey, sich rein durch sich selbst die wahre Sittlichkeit geben zu können, indem sie dem Willen desselben dieß Vermögen eben so bestimmt zuspricht, als es ihm unsre Kirche abspricht; ja sie hält sogar nur das für wahre Sittlichkeit, was sich der Mensch durch seinen freyen Willen selbst gegeben hat. Kant stellte unter den Phi-

losophen zuerst mit der schärfsten Bestimmtheit den widerchristlichen Satz auf, daß der Mensch, um in Wahrheit sittlich zu seyn, nicht nur nichts weiter bedürfe, als bloß seinen reinen freyen Willen und die Erkenntniß des Sittengesetzes, die zugleich hinlängliche und einzig wahre Triebfeder für den Willen sey, sondern daß er auch gar keiner andern Seelenkraft und keiner andern Triebfeder bedürfen solle und müsse. "Die Moral", beginnt die Vorrede zu seiner Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft, "so fern sie auf dem Begriffe des Menschen als eines freyen, eben darum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens gegründet ist, bedarf weder der Idee eines andern Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer andern Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu erfüllen. Wenigstens ist es seine eigne Schuld, wenn sich ein solches Bedürfniß an ihm vorfindet, dem aber alsdann auch durch nichts anders abgeholfen werden kann, weil, was nicht aus ihm selbst und seiner Freyheit entspringt, keinen Ersatz für den Mangel seiner Moralität abgiebt. Sie bedarf also, sowohl was das Wollen, als was das Können betrifft, keineswegs der Religion, sondern vermöge der reinen praktischen Vernunft ist sie sich selbst genug."

Das klingt nun freylich ärger als der ärgste Pelagianismus, und scheint der Lehre unserer Kirche auf das härteste zu widersprechen; aber genau betrachtet klingt und scheint es nur so; ja unsere Kirche braucht nicht einmal Kanten ganz Unrecht zu geben, um Recht zu behalten, und Kant selbst muß ihr zugeben, was sie behauptet. Dieß lautet paradox; aber dem ohngeachtet verhält es sich so. Wenn man nämlich unter Sittlichkeit und Sittengesetz nur das verstehen will, was Kant darunter versteht, so braucht es unsere Kirche gar nicht in Abrede zu stellen, daß die Erfüllung desselben in der Macht des freyen Willens stehe. Kant verlangt nämlich zur Tugend weiter nichts vom Menschen, als gesetzmäßige * Gedanken, nämlich für alle gültige moralische Maximen in der Vernunft, und äußere, dieser Maxime entsprechende Handlungen; auf das Herz des Menschen nimmt er, weil es nicht unter der Macht des Willens steht, gar keine Rücksicht. Mag es beschaffen seyn, wie es will, wenn nur der Wille die Maxime in der Vernunft und die diesem gemäße Handlung zu ertrotzen weiß, so ist der Mensch schon tugendhaft;

---

* Gesetzmäßig heißt hier immer nicht legal, sondern sittengesetzmäßig.

ja er kann sogar desto tugendhafter seyn, je unsittlicher sein Herz ist; denn je mehr es voll schlechter Neigungen, Triebe, Begierden und Leidenschaften steckt, um so größere Stärke kann der Wille beweisen im Erzwingen der maximengemäßen Handlungen, (die actus eliciti der Scholastiker), und da nun Tugend nach Kant (Metaphysik der Sitten, Th. 2. S. 46.), bloß in der moralischen Stärke des Willens besteht, so kann der Mensch um so tugendhafter seyn, je sinnlicher und unreiner sein Herz ist.

Nun, hat denn unsere Kirche je die Möglichkeit einer solchen philosophischen oder Vernunftsittlichkeit, iustitia philosophica, sive rationis, Apologie 62. 64.), dem Menschen abgesprochen? hat sie je behauptet, daß die res rationi subiectae die Gedanken und Handlungen der Menschen nicht in seiner Macht ständen, oder hat sie dieß nicht vielmehr bestimmt und ausdrücklich zugegeben? s. die Augsb. Conf. Art. 18. vom freyen Willen, und die Apologie dazu S. 118., desgleichen die Apologie zum Art. 2. von der Erbsünde, S. 53. u. a. m.

Aber, wie konnte Kant glauben, daß man durch diese philosophische Tugend, selbst in ihrer

Vollkommenheit gedacht, vor Gott gerechtfertigt würde, oder daß sie die Tugend wäre, die das Christenthum verlangt? Doch, es gab ja schon zu den Zeiten der Reformatoren Menschen, die die dieß glaubten, aber grade ihnen trat auch die neue Lehre am schärfsten entgegen: "Wenn dieses christliche Sittlichkeit ist, heißt es Apologie S. 61. und 62., welcher Unterschied findet dann statt zwischen der Philosophie und der Lehre Christi? wenn wir die Gnade durch diese unsre abgezwungenen Handlungen (actus eliciti) verdienen, was nützt uns Christus? wenn wir gerechtfertigt werden können durch die Vernunft und die Werke der Vernunft, wozu bedarf es Christi oder der Wiedergeburt? Durch diese Meinungen ist die Sache dahin gekommen, daß viele uns verlachen, wenn wir lehren, daß man nach einer höheren, als der philosophischen Sittlichkeit streben müsse. Wir haben gewisse Leute* von der Kanzel, mit Hintansetzung des Evangeliums, die Ethik des Aristoteles vortragen hören; und sie irrten darin nicht, wenn es wahr ist, was die Gegner behaupten; denn Aristoteles hat über die Sitten so gelehrt geschrie-

* Wir haben zu unsern Zeiten ganz ähnliches erlebt.

ben, daß darüber nichts weiter zu wünschen ist. Wir sehen Bücher vorhanden, worin gewisse Aussprüche Christi mit Aussprüchen des Socrates, Zeno und anderer verglichen sind, als wenn Christus bloß deßhalb gekommen wäre, um einige Sittengesetze zu geben" u. s. w. Stärker heißt es Conf. Art. 20. S. 17.: "schlecht urtheilen die unwissenden und profanen Menschen, welche träumen, daß christliche Sittlichkeit nichts anders sey als bürgerliche und philosophische Sittlichkeit"; und Apol. S. 191: "jene wähnen daß das Gesetz Gottes mit äußerer und bürgerlicher Sittlichkeit sich begnüge, und sehen nicht, daß es wahre Liebe Gottes von ganzem Herzen, ganzer Seele und ganzem Gemüthe und wahre Liebe des Nächsten fordere und alle sinnlichen Begierden verdamme", s. Marc. 12, 30. 31.; Matth. 5, 22. 28; Röm. 7, 7. Das christliche Sittengesetz verlangt mehr als iustitia philosophica oder iustitia rationis, es verlangt iustitia cordis oder iustitia spiritualis, d. h. es verlangt nicht bloß gesetzmäßige Maximen in der Vernunft und den Leidenschaften abgezwungene gesetzmäßige Handlungen, sondern es verlangt völliges Freyseyn von diesen Leidenschaften, es verlangt Unschuld und Reinheit des Herzens, es verlangt wirkliche kindliche Liebe zu Gott,

brüderliche Liebe des Nächsten, kurz es verlangt einen Zustand * des Inneren, worin man erhaben über schlechte Triebe, ohne Zwiespalt der Vernunft und des Herzens, durch edle, lebendige Gefühle bewegt, von selbst gut ist, und also, ohne sich erst durch den freyen Willen dazu zwingen zu müssen, von selbst auch gut handelt, ja gut zu handeln sich innerlichst gedrungen fühlt. Daß sich nun der Mensch diese Tugend und Sittlichkeit nicht durch die Kraft seines freyen Willens geben kann, weil dieser aus und durch sich jenen Zustand, jene Gefühle im Inneren nicht hervorzubringen vermag, daß also der Mensch durch seinen bloßen freyen Willen das christliche Sittengesetz nicht zu erfüllen vermag, das hat uns schon oben Melanchthon durch Verweisung auf die innere Erfahrung dargethan, und jetzt soll es uns noch Kant selbst bestätigen, damit Sie sehen, daß er, so wenig er es auch wollen mag, dennoch unserer Kirche Recht geben muß. So heißt es Metaphysik der Sitten, Th. 2. S. 391. von der Menschenliebe: "Liebe ist

* Nach Kant soll die Tugend kein Zustand seyn, das Christenthum aber dringt darauf, daß sie ein Zustand sey. Der Gegensatz der kantischen und christlichen Moral spricht sich hierbey deutlich aus.

eine Sache der Empfindung, nicht des Wollens, und ich kann nicht lieben, weil ich will, noch weniger, weil ich soll; mithin ist eine Pflicht zu lieben ein Unding", nämlich in Kant's Augen, weil sie der freye Wille nicht erfüllen kann; nichts destoweniger ist sie des Christen heiligste Pflicht. Noch besser lautet's am Ende des Abschnitts: "Wohlthun ist Pflicht, wer diese oft ausübt, und es gelingt ihm mit seiner wohlthätigen Absicht, kommt endlich wohl gar dahin, den, welchem er wohlgethan hat, wirklich zu lieben. Wenn es also heißt: du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst, so heißt das nicht, (nämlich nach kantischer Auslegung): du sollst unmittelbar lieben und vermittelst dieser Liebe wohlthun, sondern: thue deinem Nebenmenschen wohl, und dieses Wohlthun wird Menschenliebe, als Fertigkeit der Neigung zum Wohlthun in dir bewirken." O wie würde Melanchthon, wie würde Luther gegen diese actus eliciti, gegen diese kalten guten Werke, worein Kant die Menschenliebe setzt, geeifert haben! Endlich Kritik der praktischen Vernunft S. 148. wird von dem christlichen Gebote der Gottes- und Nächstenliebe folgendermaßen geredet: "Liebe zu Gott als Neigung, als pathologische Liebe, ist unmöglich. Ebendieselbe gegen Menschen ist

zwar möglich, kann aber nicht geboten werden, (und doch wird sie es); denn es steht in keines Menschen Vermögen, jemanden bloß auf Befehl zu lieben. Also Gott lieben heißt in dieser Bedeutung seine Gebote gerne thuen; den Nächsten lieben heißt alle Pflichten gegen ihn gerne ausüben. Das Gebot aber, das dieses zur Regel macht, kann auch nicht einmal diese Gesinnung in pflichtmäßigen Handlungen zu haben, sondern bloß darnach zu streben gebieten." O könnte doch Luther zu diesen schönen Auslegungen Glossen machen! wie würde man den Kopf schütteln darüber! Kant dreht das Gebot der Liebe grade so, wie die Katholiken die Lehre von der Buße, welche Luther in den schmalkaldischen Artikeln, Art. 3., bloßstellt: "Wenn einer sagte, er könne nicht Reue oder Schmerz über seine Sünden empfinden, wie es bey unerlaubter Liebe oder Rachsucht u. dgl. wohl geschehen kann, so fragten sie ihn, ob er nicht wünsche oder strebe, Schmerz zu empfinden. Wenn er dann antwortete, er strebe — denn wer, außer dem Teufel selbst, würde dieß leugnen — so nahmen sie dieß für Reue und erließen ihm die Sünde wegen dieses guten Werks, das sie mit dem Namen der Reue schmückten. Wir sehen aber wie in göttlichen Dingen der

blinde menschliche Verstand tappt und schwankt, u. s. w."

Aus dem Angeführten ist nun deutlich genug zu ersehen, welche totale Verschiedenheit zwischen kantischer und christlicher Moral statt findet, wie diese unter Sittengesetz und Sittlichkeit etwas ganz anders versteht als jene, und wie jene selbst zugiebt, daß der Mensch durch seinen bloßen freyen Willen ein solches Sittengesetz nicht erfüllen, eine solche Sittlichkeit sich nicht geben kann. Welche von beyden nun die vorzüglichere, edlere, erhabnere sey, dieß bedarf wirklich kaum noch einer Frage, weil es sich sogleich auf den ersten unbefangenen Blick von selbst ergiebt. Die kantische Moral fordert nichts und kann nichts weiter fordern, weil nichts weiter in der Macht des Willens steht, als gesetzmäßige Maximen und gesetzmäßige Werke; die christliche aber fordert, daß Herz und Sinn, daß die ganze innere Natur, das Wesen des Menschen lebendig gut sey, und betrachtet gute Maximen und Handlungen nur als sich von selbst ergebende Ausflüsse daraus, als nothwendige Erscheinungen des inneren Wesens der Tugend. Die kantische Moral setzt die Tugend in die Stärke des Willens, in Bekämpfung und Ueberwindung der den gesetzmäßigen Handlungen

entgegenwirkenden Triebe, und kann also erst nach Voraussetzung eines inneren Zwiespalts im Menschen zum Begriff der Tugend gelangen, was denn einen sehr dürftigen Begriff der Tugend abgiebt, der sie auch sonst in unauflösliche Schwierigkeiten verwickelt. Diesem Begriff zufolge ist nämlich Tugend durchaus nichts schlechthin und immerfort thätiges, nichts aus sich selbst lebendiges und schaffendes, sondern nur bedingt und durch Opposition wirksames, eine sehr enge Ansicht, welche schon Schleiermacher, in seiner Kritik der Ethik, in ihrer Blöße dargestellt hat. Nach ihr kann der Mensch nicht an und für sich, sondern nur dann tugendhaft seyn, wann ihn die sinnlichen Triebe zum Gegentheil anreizen, woraus denn recht eigentlich folgt, daß die Tugend ein Stückwerk, ein bloßes Aggregat einzelner zufälliger Willensacte ist. Der Mensch kann ferner nach dieser Ansicht, (wie schon oben bemerkt worden), um so tugendhafter seyn, je lasterhafter seine Triebe sind, je weniger er an sich gut ist, woraus denn weiter folgt, daß, je mehr er an sich gut oder je gottähnlicher er ist, desto weniger tugendhaft er seyn, desto weniger Werth er haben kann.

Dieß sind durchaus keine herausgezwungene Consequenzen, die allenfalls dadurch gehoben werden könnten, wenn man das, was Kant Tugend nennt, durch einen andern Namen bezeichnete, sondern es ist innerlichst im Wesen des kantischen Systems gegründet. Kant bemißt und kann den Werth des Menschen nach nichts anders bemessen, als eben nach dem, wovon die christliche Moral so wenig hält, nämlich nach dem Verdienst des Menschen. Dieses Verdienst läßt sich aber durchaus nicht anders bestimmen, als nach dem, was der freye Wille zum Werk der Besserung beygetragen hat. Je schlechter nun der Mensch an und für sich ist, je unedler, leidenschaftlicher seine Triebe und Begierden sind, um so mehr Kraft muß der freye Wille anwenden, die gesetzmäßigen Handlungen zu erzwingen, um so mehr Verdienst hat der Mensch, um so mehr Werth hat er. Je besser dagegen der Mensch an und für sich ist, je unschuldiger, reiner und edler seine Triebe und Gefühle sind, um so weniger Kraft hat der freye Wille anzuwenden, die guten Handlungen zu erzeugen, um so weniger Verdienst hat der Mensch, um so weniger Werth hat er. Hier ist grade der schärfste Gegensatz der kantischen und christlichen Moral; aber hier tritt auch die letztere in ihrer

ganzen Größe, Wahrheit und Herrlichkeit über die erstere hervor. Den hält sie für den besten, weil er der gottähnlichste ist, der am wenigsten Verdienst von seiner Tugend hat; dem das Gute sein ganzes Innere durchdrungen, dem es zur andern Natur, zum Bedürfniß geworden ist, der also gut handeln würde, auch wenn es nicht geboten wäre. Der ist ihr der wahrhaft freye, dessen Wille in platonischem Sinne frey, d. h. vom Reiz und Zug des Schlechten befreyt, allein auf das Gute gerichtet ist, oder mit Ausdrücken der symbolischen Bücher zu reden, nicht in das liberum, sondern in das liberatum arbitrium setzt sie die wahre Freyheit, die Freyheit der Kinder Gottes, und die ganz unverdienstliche Kindesunschuld erklärt sie für die erste Erbin des Himmelreichs *.

Dieß klingt nun freylich etwas niederschlagend für die menschliche Vernunft; aber es soll es auch; denn je tiefer sich der Mensch gedemüthigt fühlt durch das göttliche Sittengesetz,

* Das über die kantische Moral bemerkte gilt im Ganzen auch von W. T. Krug's Aretologie oder philosophische Tugendlehre, (des Systems der praktischen Philosophie, 2r Theil), Königsberg 1818.

um so höher wird er auch wieder erhoben werden durch das göttliche Evangelium. Die Erkenntniß der menschlichen Schwäche und Mangelhaftigkeit durch jenes Gesetz ist der erste Schritt zur wahren Sittlichkeit und Tugend und zum wahren Heile, wie Ihnen dieß aus den folgenden Briefen klar werden wird.

Vierter Brief.

Sie geben es schon zu, daß der Mensch die erhabene Tugend und Sittlichkeit, welche das Christenthum von ihm fordert, sich nicht kraft des freyen Willens geben könne; woraus denn mit Nothwendigkeit folgt, daß er sie nur auf pathologischem Wege erlangen kann. Auch hier kommen uns die Philosophen auf halbem Wege entgegen. Schon um jene niedere Tugend dem Menschen möglicher zu machen, mußte selbst Kant pathologische Motive aufsuchen, durch die der Wille zum maximengemäßen Handeln leichter angetrieben würde, und er ergriff zu dem Behufe den Gedanken, welchen unsre Kirche so weit weg-

wirkt, nämlich den Gedanken einer durch gute Handlungen von Gott zu verdienenden Glückseligkeit, der trotz allen Deutungen, Drehungen und Wendungen die Consequenz des ganzen Systems verdirbt *. Mit hochtönenden Worten kleidete er ferner, um den Willen durch die Phantasie anzuregen, das Vernunftgesetz in königliche Erhabenheit, in feyerliche Majestät ein; am stärksten aber suchte er durch das Gefühl zu wirken, was überhaupt, auch wo man es nicht ausdrücklich eingesteht, die Grundlage der ganzen philosophischen Heilslehre ist, durch das Gefühl der Würde und Erhabenheit unserer Person. Kritik d. prakt. Vernunft, S. 158: "so ist die ächte Triebfeder der reinen, praktischen Vernunft beschaffen; sie ist keine andere als das reine moralische Gesetz selber, sofern es uns die Erhabenheit unserer eignen, übersinnlichen Existenz spüren läßt." Vgl. Religionslehre innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft, S. 55. Wie dagegen die christliche Heilslehre von einem ganz

* Vgl. die scharf consequenten Bemerkungen über dieses System bei Fichte, Anweisung zum seligen Leben, S. 135-138; besonders S. 204 - 216. und 243 - 246. und Fries prakt. Philosophie, S. 103 f.

entgegengesetzten Gefühle ausgeht, werden wir nachher betrachten. Wenn nun schon Kant, dessen Moral nicht sowohl eine Tugend-, als eine bloße Pflichtenlehre genannt werden kann, so viel pathologische Nachhülfe für den freyen Willen bedurfte, wie viel werden erst die Philosophen bedürfen, welche die Aermlichkeit der kantischen Moral erkennend die Sittlichkeit wieder in etwas höheres setzten, als in pflichtgemäße Handlungen. Ja man hat endlich wieder eingesehen, daß Tugend mehr seyn müsse als gute Handlungen; daß sie ein reges sittliches Seyn, ein beharrlicher, schöner und lebendiger Zustand der Seele seyn müsse, woraus das gute Handeln nur als nothwendige Erscheinung ausfließt. Aber je mehr man dieses einsah, um so mehr mußte man auch die Moral wieder auf ganz andre Grundlagen gründen; man mußte zur Erlangung jener höheren Tugend ganz andre Mittel angeben als die bloße Erkenntniß des Sittengesetzes und den freyen Willen. Dieß hat man denn auch auf mehrfache Weise versucht; man hat alle Kräfte aufgeboten, um uns auf andern Wegen als den, welchen die Kirche lehret, zu wahrer Sittlichkeit und zu wahrem Heile hinzuführen, aber es ist überall fehlgeschlagen.

So redet Fichte in seiner Anweisung zum seli-

gen Leben an mehreren Stellen in solchen Ausdrücken von dem tugendhaften und seligen Leben, daß selbst Luther seine Freude daran gehabt haben würde, wie man vornämlich aus dem Wohlgefallen schließen kann, was er an dem alten, "deutsche Theologie" betitelten Buche hatte, womit das erwähnte Fichtische in vielen Stükken auf eine höchst interessante Weise übereinstimmt. Fichte gründet daselbst das wahrhaft sittliche und selige Leben allein auf das Einsseyn mit Gott oder auf die Liebe zu Gott, oder vielmehr er setzt es ganz in diese Liebe. Denn Liebe, Seligkeit, Leben, Seyn sind ihm gleichbedeutende Begriffe, und Anweisung zum seligen Leben oder Seyn oder zur Liebe sagt ihm daher eins so viel wie das andere. Wenn wir uns nun recht auf die versprochene Anweisung zu dieser beseligenden Liebe freuen, so müssen wir leider sehr bald erfahren, daß Fichte, statt uns zur Erlangung derselben anzuweisen, sie schlechthin voraussetzt, S. 285. Im ganzen Buche auch nicht ein Gedanke, nicht ein Zug, der uns Gott oder das absolute Seyn in uns auf irgend eine Weise liebenswürdig machte; im Gegentheil die Liebe zu Gott entsteht nach Fichte gar nicht durch unsern Begriff von Gott, sondern sie ist nach S. 285 ff. erst die Schöpferin dieses an

sich inhaltsleeren Begriffs. "Der Begriff thut dabey nur dasjenige, was er eben allein kann; er deutet und gestaltet diese Liebe, rein ausleerend ihren Gegenstand, der nur durch ihn zu einem Gegenstande wird, von allem, was diese Liebe nicht befriedigt, und nichts ihm lassend als die reine Negation aller Begreiflichkeit und die ewige Geliebtheit." S. 286. Das also, wozu Fichte eine Anweisung geben wollte, müssen wir ihm gleich schlechthin zugeben, und wenn wir dieß nun thuen, so fordert er dann bloß, damit wir das beseligende Gefühl der in uns schon vorhandenen Liebe Gottes in seiner ganzen Fülle genießen können, die Kleinigkeit "unser Selbstseyn rein ganz und bis in die Wurzel zu vernichten, so bliebe denn Gott allein übrig, und wäre Alles in Allem." S. 240 f. Daß dieß Fichte wirklich nur als eine Kleinigkeit betrachtet, geht aus den Stellen hervor, wo er sagt, daß man das hinfällige und nichtige äußere Leben nur fahren zu lassen habe, worauf sogleich das Ewige mit all seiner Seeligkeit zu uns kommen würde S. 23., oder daß man nur die Hand ausstrecken dürfe nach dem immerfort uns umgebenden Guten, um im Augenblick würdig und selig zu seyn, S. 299. Dieß könnte allenfalls unsere Kirche von ihrer Heilslehre sagen, aber

wahrhaftig nicht Fichte von der seinigen. Das wirklich Horrende seiner Anforderung besteht darin, daß wir nach ihm jene uns inwohnende göttliche Seligkeit erst dann kennen lernen, wenn wir unser Selbstseyn vorher vernichtet haben. Daraus folgt denn, daß er uns gar keine Triebfeder geben kann, die uns zu dieser vorhergehenmüssenden Vernichtung irgend so antriebe, daß wir uns wirklich dazu entschließen könnten. Daß aber dazu doch ein starker Entschluß gehören müßte, folgt aus Fichte's eignem Geständniß, daß nicht das Einsseyn mit Gott, sondern das Zerflossenseyn über das Mannigfaltige, die Lüsternheit, dieses und jenes und gar mancherley zu lieben, kurz die Zerstreutheit unsere eigentliche Natur sey, in der wir geboren würden, (fichtische Erbsünde). S.24. Diese Verlegenheit hat denn Fichten auf die verzweifelte Heilsordnung gebracht, den Menschen durch Unseligkeit im äußeren Leben so lange plagen zu lassen, bis er sich endlich, alles andre aufgebend, Gott ganz ergäbe. Am deutlichsten steht dieß S.298: "Gott will, daß jeder bis zur Vernichtung seiner selbst und der Einkehrung in Gott immerfort geplagt und genagt sey, und so will es auch der Gott ergebene Mensch." Sehen Sie, werthester Freund, das ist Fichtes Anweisung zum seligen

Leben, das ist die Heilsordnung des Mannes, der die Lehren der Kirche verachtend, es sich herausnahm, aus dem Evangelio Johannis die Theologen erst belehren zu wollen, was wahres Christenthum sey; dieß hat er namentlich in der sechsten Vorlesung seines Buches versucht; er hat aber dadurch nur seinen Mangel an theologischen Kenntnissen und seine Anmaßlichkeit an den Tag gelegt. Ich wette mit Ihnen, was Sie wollen, daß durch seine Anweisung zum seligen Leben niemand selig geworden ist.

Schelling beschreibt, namentlich in seinem Schriftchen Philosophie und Religion (Tübingen 1804) S. 61., die wahre Sittlichkeit auf ähnliche Weise, wie Luther und Melanchthon die iustitia spiritualis. * Aber aus eben diesem

* Schelling: Wir glauben, daß es einen sittlichen Zustand der Seele giebt, in welchem für sie so wenig ein Gebot als eine Belohnung der Tugend ist, indem sie bloß der inneren Nothwendigkeit ihrer Natur gemäß handelt u. s. w. Melanchthon loci von 1521, de discrimine V. et N. T. item de abrogatione legis: Spiritualis sic liber est, ut nisi afferret ipse secum spiritus pro sua natura decalogi (d. i. des Sittenge-

Schriftchen gehet hervor, daß jetzt, nachdem die Seele, in die Endlichkeit versenkt, die Urbilder nicht mehr in ihrer wahren, sondern in einer durch die Materie getrübten Gestalt erblickt, S. 50., daß jetzt der gesunkene Mensch bey der mit der wachsenden Erstarrung größer und größer gewordenen Macht des bösen Prinzips, S. 67., sich rein durch sich selbst jene absolute Sittlichkeit und Seligkeit nicht geben könne, von der S. 61. so gut geredet wird.

Diejenigen Philosophen nun, die nicht die Moral wie die beyden vorigen unmittelbar und ganz auf religiöse Anschauungen und Empfindungen gründen, dennoch aber eine höhere als kantische Sittlichkeit von dem Menschen fordern, suchen den Willen hauptsächlich durch rein moralische Vorstellungen oder Gefühle für das

---

setzes) impletionem, ne deberemus quidem; nunc cum adfert spiritus eiusmodi voluntatem, quae sit ipsa decalogi impletio, fit lex, non quod exigatur, sed quia ne potest quidem a spirituali diversum fieri. Luther de servo arbitrio, Walch. Ausg. XVIII. 2255.: die Frommen thun das Gute, wenn kein Himmel noch Hölle wäre, suchen keinen Lohn u. s. w.

Gute zu affiziren, die aber in der That selbst alle zusammengenommen viel zu schwach sind, den Menschen wahrhaft und allseitig sittlich zu machen und in lebendiger Tugend zu erhalten. Ich darf hier diejenigen übergehen, welche die Moral zu einer Glückseligkeitslehre machen, eben so diejenigen, welche ihr bloß die natürlichen guten Gefühle der Sympathie, des Wohlwollens zum Grunde legen, Gefühle, die eben so lange walten, als es der Selbstliebe, der Idiopathie gefällt sie walten zu lassen, ich darf sie übergehen, weil ihr von den Neueren überhaupt niemand von Bedeutung mehr anhängt; auch hat sie Schleiermacher in seiner Kritik der Ethik treffend gewürdigt. Es bleiben uns daher nur noch einige der wichtigsten neueren Philosophen übrig.

Das Urtheil der Vernunft über die eigenthümliche Schönheit der sittlichen Verhältnisse des inneren Menschen, oder den sittlichen Geschmack macht Herbart zur Grundlage seiner praktischen Philosophie. S. 5—19. zeigt er sehr beyfallswürdig die Unwirksamkeit der Moral als Lehre von den Gütern, oder als Lehre von der Tugend, oder als Lehre von den Pflichten. "Mag man die Menschen reizen", heißt es S. 18., "durch vorgehaltene Güter, mag man sie

ermuntern zum Lebensgefühl der inwohnenden Tugend, mag man sie endlich drängen die Herrschaft der strengen Pflicht zugleich zu dulden und zu üben, sie werden vielleicht versuchen, was es seyn würde, wenn man diesen Aufforderungen folgte, sie werden sich aufmachen, aber zuletzt unwillig klagen, nicht von der Stelle gekommen zu seyn. Ihr Gut bleibt das Ziel ihres Willens, ihre Tugend die Kraft ihres Willens, ihre Pflicht die Herrschaft ihres Willens." Aber wenn wir nun dazu setzen: und ihr Geschmack der Geschmack ihrer Vernunft, kann Herbart darauf antworten, daß der sittliche Geschmack in allen Menschen gleich sey? Gesetzt er könnte dieß, so gesteht er doch selbst nachher eine noch weit bedeutendere Verschiedenheit ein, indem er S. 47. im Gegensatz unrichtiger von richtigen Charakteren spricht, in denen der Geschmack die herrschende Kraft sey, während er es also in den unrichtigen nicht ist. Aber das ist ja grade das Leiden, daß er in so wenigen Menschen die herrschende Kraft ist, und wenn uns dieß Herbart lehrte, wie man den sittlichen Geschmack zur herrschenden Kraft machen könne, dann würde er unsern schönsten Dank verdienen; aber das kann er nicht, er müßte denn einen Geschmack am Geschmacke annehmen,

wie S. 82. wirklich davon die Rede ist; aber dann muß er auch einen Geschmack am Geschmack am Geschmacke voraussetzen und muß nun entweder ins unendliche fort Geschmacke postuliren, oder hier still stehen, ohne das Problem gelöset zu haben.

Betrachten wir nun weiter Schulze's philosophische Tugendlehre, (Göttingen 1817), so wird uns darin als Ziel des sittlichen Strebens gewiß ein schönes Ideal eines vollkommen tugendhaften Charakters aufgestellt, was nach der Persönlichkeit des Einzelnen modifizirt, der wohlthätige Genius seyn soll, der den Tugendhaften durch das ganze Leben begleitet, S. 81.; es wird vortrefflich durch alle Seelenkräfte durchgeführt und S. 46 — 67. ganz besonders in die Vollkommenheit der edlern Gefühle gesetzt. Aber in eben diesem Abschnitt S. 64. wird auch das für den der älteren Heilslehre anhängenden Theologen so erfreuliche Geständniß gethan, daß wir uns diese Vollkommenheit durch die Kraft des freyen Willens nicht zu geben vermögen. Die Stelle ist zu wichtig für mich, als daß ich mich enthalten könnte, sie Ihnen mitzutheilen: "Wer diese Vollkommenheiten in Ansehung der Gefühle noch nicht besitzt, für den ist es Pflicht, sich die-

selben zu verschaffen, wobey jedoch nicht überse-
hen werden darf, daß manche jener Vollkommen-
heiten, wenn sie erst durch den zur Pflicht ge-
hörigen Selbstzwang hervorgebracht werden, hin-
ter ihrem Muster in der Tugend weit zurück-
bleiben, und eine davon sogar, (gewiß die höch-
ste), durch diesen Selbstzwang gar nicht be-
wirkt werden kann." In der folgenden Stelle
aber steht eine für einen älteren Theologen wo
möglich noch erfreulichere Aeußerung, nämlich
daß das beste Mittel zur Ueberwindung der sinn-
lichen Begierden die Belebung und Ausbildung
der edleren Gefühle sey. Das ist es ja grade,
was unsere Kirche will, daß nämlich der Mensch
nur auf pathologischem Wege, nur durch Erre-
gung lebendiger, übersinnlicher Gefühle, nicht
aber durch den verdienstlichen Selbstzwang des
freyen Willens wahrhaft gebessert würde; das ist
eben ihre Meinung, daß den schlechten Gefühlen
nicht der freye Wille, sondern gute Gefühle ent-
gegengesetzt werden müßten, die dann von selbst
die schlechten verdrängen, und den Menschen mit
wahrer Tugend erfüllen würden. Fragen wir
nun bey Schulze weiter nach, wie und wodurch
denn die edleren Gefühle am wirksamsten belebt
und ausgebildet würden, so erhalten wir am
Ende der Schrift die Antwort: "einzig und al-

lein durch eine zweckmäßige und der Idee von der sittlichen Bestimmung des Menschen angemessene Erziehung." Auch dieser Behauptung kann ein Theologe besonders dann seinen Beyfall geben, wenn er die selbst philosophischer Seits so annehmlich gefundene Idee von der Offenbarung als einer Erziehung des Menschengeschlechts festhält, und er würde sich dann nur bey den folgenden Worten, daß diese Erziehung ursprünglich dem Menschen durch seines Gleichen zu Theil werden müsse, eine Exception erlauben.

Bouterwek, (Lehrbuch der philosoph. Wissenschaften, 2r Th.), gründet in der schönsten Consequenz mit seiner theoretischen Philosophie die Sittlichkeit auf die Triebe oder Gefühle, die durch höhere, mehr als logische Functionen der Vernunft dem inneren Sinne eingedrückt werden, der in dieser Beziehung das menschliche Herz heißt, allgem. prakt. Philos. §. 15. 29. Schon wo er den Namen Herz, Gefühl oder Trieb bey der Tugend hört, kann der Theologe sich freuen. Sehen wir nun weiter nach, was dieß für Gefühle sind, womit die Vernunft den inneren Sinn afficirt, so erscheinen uns als solche zuerst und hauptsächlich das Gefühl der Würde der menschlichen Natur, vermöge dessen wir einer

überirdischen Weltordnung angehören, §. 15 — 17. und worauf subjektiv alle Sittlichkeit ruhet, §. 15. und der Anfang aller Sittlichkeit im Menschen sich zurückführen läßt, §. 36; und zweytens das Gefühl der uneigennützigen sittlichen Liebe, §. 33 — 35, welches zusammentreffend mit jenem die unerworbene Herzensgüte vollendet §. 36. und da wo die Grundsätze irren, den sichersten Maaßstab des Guten abgiebt §. 42. Wenn wir sodann §. 41. lesen, daß der der wahrhaft gute Mensch ist, dem es kaum möglich bleibt, schlecht zu handeln, wenn wir sehen, welchen großen Werth Bouterwek auf die eigentlich christlichen Tugenden, auf Unschuld und unerworbene Herzensgüte legt, indem er unter andern §. 49 sagt: "je mehr Unschuld sich im Herzen erhält, desto leichter kann der Wille auf der unerworbenen Herzensgüte fortbauen, die immer die Grundlage der eigentlichen Tugend bleibt, desto göttlicher erscheint die Tugend im Menschen; desto mehr kann er dann auch, ohne immer auf Grundsätze zu reflektiren, gut handeln, wie er athmet und lebt, §. 28.;" wenn also Bouterweck die Schönheit, Erhabenheit und Göttlichkeit der Tugend nicht nach der dabey angewendeten Kraft des freyen Willens bemessen kann, so muß ein Theologe gewiß hier seinen vollkommensten Beyfall

geben. Er wird also nur die eine Frage thuen, ob jene mehr als logischen Funktionen der Vernunft, auf die Bouterwek die ganze Sittlichkeit gründet, in der Willkühr des Menschen, in der Macht des freyen Willens stehen oder nicht, und von der Beantwortung dieser Frage wird es abhängen, ob nach Bouterweks Lehre der Mensch rein durch sich selbst sittlich und tugendhaft werden kann oder nicht. Betrachten wir nun zuerst das durch jene Funktionen entstehende Gefühl der sittlichen Liebe, worauf es dem Christenthum vorzüglich ankömmt, so nennt dieß Bouterwek selbst mehrmals ein unwillkührliches Gefühl, §. 33 — 35., und in dem Ausdruck "unerworbene Herzensgüte" liegt auch der Begriff des Unwillkührlichen von selbst. Bey wem es also durch das ebenso unwillkührliche Gefühl der Selbstliebe überwogen und verdrängt worden, der wird es sich kraft seines Willens nie wieder beylegen, wenn nicht sein Herz durch etwas anders als durch die höheren Funktionen der Vernunft affizirt wird. Bey dem größten Theile der Menschen nun ist dieß Gefühl wegen vorherrschender Selbstliebe und Leidenschaftlichkeit so gut wie nicht vorhanden. Indem also Bouterwek seine Moral auf diese durch die Vernunft unwillkührlich erregte Liebe gründet, setzt er schon einen

moralischen Zustand im Menschen voraus, setzt er grade das edelste moralische Gefühl voraus, was laut der Erfahrung bey den meisten Menschen nicht wirksam ist, was sie sich auch durch den freyen Willen nicht geben können, und wozu also eine Anweisung, es zu erlangen, so dringend nöthig wäre. Ebenso verhält es sich mit dem nach §. 36. gleichfalls unwillkührlich wirkenden Gefühle der Würde oder inneren Ehre; denn dieses Gefühl zu haben, setzt schon Sittlichkeit voraus, wie dieß §. 19. ausdrücklich gesagt wird: "ohne zu begreifen, was das für ein höherer Zweck des Daseyns ist, dessen wir uns durch das Gefühl der Uneigennützigkeit bewußt werden, ordnen wir als *sittliche Wesen* den Genuß den uneigennützigen Bestrebungen unter; daß der Mensch das kann, und daß er als sittliches Wesen es will, darin besteht seine *Würde*." Indeß läßt es sich nicht leugnen, daß der Mensch zu diesem Gefühl der Würde weit eher durch andere Menschen oder durch sich selbst gebracht werden kann, als zu dem Gefühle der sittlichen Liebe, und zwar deßwegen, weil jenes, unmittelbar mit dem Selbst des Menschen verbunden, von erhebendem Selbstgefühle begleitet wird, ebendaher aber auch, weil es seiner Natur nach nicht hemmend, sondern steigernd ist, leicht in

moralischen Hochmuth und Selbstdünkel ausartet. Dieß ist auch der Grund, warum das Gewissen so leicht durch den Ehrgeiz und durch heroische Leidenschaften getäuscht wird, §. 42. Welches Gefühl der Würde und des Hochsinnes das Christenthum dem Menschen mittheilt, und wie es ihn doch zugleich in der schönsten Demuth erhält, davon in den folgenden Briefen. Jetzt nur noch eine Stelle aus Bouterwek's Lehrbuch, die das Unvermögen des freyen Willens trefflich bestätigt, philos. Moral §. 17: "mit der Feigheit, die ohne Kampf, oder nach schwachem Widerstande dem gefährlichen inneren oder äußeren Feinde weicht, ist keine wahre Tugend vereinbar — aber vergebens ruft die Moral dem Zitternden zu: sey muthig, er will ihr gehorchen, aber er kann nicht." Wenn man den Heldenmuth bedenkt, welchen religiöse Ueberzeugung dem Menschen in dem Augenblicke giebt, da er ihrer gewiß wird, so dürfte wohl im religiösen Glauben das wirksamste und stärkste Mittel zur Erweckung des Muthes liegen.

Es bleibt uns jetzt nur noch die praktische Philosophie von Fries übrig; allein dieser Brief ist schon so sehr lang geworden, daß Sie mir gern erlauben werden, die Beleuchtung

derselben auf den nächsten zu verschieben, um so mehr, da wir uns bey ihr etwas länger zu verweilen haben.

Fünfter Brief.

Sie sind gespannt, meine Gedanken über Fries zu hören, dessen Philosophie Ihnen so sehr zusagt; hier sind sie. Seine praktische Philosophie vereinigt in sich alle Triebfedern der im vorigen Briefe durchgegangenen Philosophen von Kant an zusammengenommen. Die Erhabenheit des strengen Pflichtgebotes, auf die Ideen der Ehre und Gerechtigkeit, und die Anforderungen idealer Schönheit der Seele auf Religion und Frömmigkeit gegründet, das hohe Gefühl der persönlichen Würde und Tüchtigkeit und das Gefühl der reinen Liebe, ja die aus der philosophischen Moral so lang verschwundene Begeisterung für Vaterland und Christenthum, alles dieß findet man bey Fries in würdigem und schönem Verein. Demungeachtet weicht seine praktische Philosophie und zwar gerade in den

Fundamenten sehr von der christlichen Lehre ab; ja sie tritt ihr mitunter scharf entgegen, was indeß nicht anders als zu ihrem größten Nachtheile ausschlägt. Fries stimmt zwar darin noch mit der älteren Heilslehre völlig überein, daß er den freyen Willen blos in das Vermögen setzt, äußerlich seinen Körper willkührlich bewegen und innerlich seine Gedanken (res rationi subjectas) willkührlich leiten zu können (Handbuch der prakt. Philos. S. 27), ferner auch darin, daß er die Mangelhaftigkeit und Gebrechlichkeit der menschlichen Tugend und den Hang zum Bösen in der menschlichen Natur anerkennt, ja dieß sogar ächt lutherisch dem Menschen zum Vorwurf und zur Schuld macht S. 369 u. 197.; aber eben damit war er auch genöthigt, entweder die Heilsordnung unsrer Kirche anzunehmen und die Besserung des Menschen von jenem Gefühl der Mangelhaftigkeit und des Schuldbewußtseyns, nicht aber vom freudigen, tapferen Selbstvertrauen ausgehen zu lassen, oder seine ganze Sittenlehre nur an schon gebesserte Menschen zu richten, mit andern Worten die Tugend, die er uns lehren soll, schon vorauszusetzen. Letzteres ist denn wirklich geschehen, und dadurch die friesische Sittenlehre dem Christenthume sehr entfremdet worden. Ganz offen

gesteht Fries S. 229.: "wir können diese eine Tugend (Selbstständigkeit des sittlichen Charakters) nicht selbst eine Pflicht nennen; denn sie ist das Vorausgesetzte, wodurch der Geist erst fähig wird, den Spruch der Pflicht zu vernehmen und ihm zu folgen." Vergleichen Sie S. 102. unten: "erwerben kann sich der Mensch die Tugend nur, wenn ihm das Schicksal dafür einen hinlänglich erleuchteten Verstand zu Theil werden ließ." Unsere Kirche ist nicht so hart; sie fordert die Erleuchtung (illuminatio) vom Menschen nicht zum voraus, sondern giebt sie ihm erst, wie auch Christus spricht: ich preise dich Vater, daß du solches den Weisen und Klugen verborgen hast, und hast es den Unmündigen offenbart, Matth. 11, 25. An mehreren Orten, S. 34, 196, 213, 337. setzt Fries zur Tugend Gesundheit der Seele voraus, aber Christus spricht: die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken Luk. 5, 31. Fries redet nur mit denen die reines Herzens sind, S. 243. 248, aber Christus ist in die Welt kommen, auch die Sünder selig zu machen. S. 212. äußert sich Fries sehr hart: "die erste Gewalt über das rohe Menschenleben hat gleichsam die übersinnliche Polizeygewalt der Geistlichkeit, welche den gemeinen Haufen mit den

Flammen der Hölle nnd des Fegefeuers in die Bahn des Gehorsams gegen Gottes Gebote einschreckt." O wie beschämt doch Christus die Philosophen! er behandelte die armen gemeinen Leute nicht als schlechten Pöbel und gemeinen Haufen, nein, ihn jammerte derselben, weil sie so verschmachtet und zerstreut sind, wie Schafe, die keinen Hirten haben Matth. 9, 36., und er, der Sohn Gottes, wandelte sein Leben lang unter dem gemeinen Volke, unter Zöllnern und Sündern, und erquickte die Mühseligen und Beladenen mit dem Trost des Evangeliums von Gottes väterlicher Erbarmung, die den Demüthigen rechtfertigt und erhöht, den Hochmüthigen aber verwirft und erniedrigt. — Noch größere Unkenntniß des Christenthums verrathen die Stellen, wo Fries so nachdrücklich gegen die Lehren von der natürlichen Ohnmacht des Menschen redet, indem er aus ihnen alles Mönchs- und Einsiedlerwesen, Kasteyungen und Formeldienst, Pfaffenthum und Ablaßkram herleitet. Dieß ist ganz unrichtig. Nicht aus der Lehre von der Ohnmächtigkeit der Menschen, sondern aus der Lehre von der Verdienstlichkeit der Werke ging jenes garstige Unwesen hervor. Unsere Kirche stellt ja die Ohnmacht des Menschen größer vor als die katholische, und wie mächtig hat sie Ab-

laßkram, Mönch- und Pfaffenthum, Werkheiligkeit, Selbstpeinigungen und alles der Art zerstört. Erlauben Sie mir, Ihnen einige Stellen aus den symbolischen Büchern herzusetzen, woraus dieses und zugleich der rein und gesund moralische, ächt praktische Geist, worauf unsere Kirche gegründet ist, am klarsten hervorgehet. So heißt es in der Augsb. Conf. S. 28 und 29: "jene Traditionen verdunkelten die Gebote Gottes; weil sie den Geboten Gottes weit vorgezogen wurden, so hielt man das ganze Christenthum für eine Beobachtung bestimmter Festtage, Fasten und Kleidungen. Diese Beobachtungen waren im Besitz des ehrenvollsten Namens, ein geistliches und vollkommenes Leben zu seyn. Während der Zeit hatten die Gebote Gottes, die sich auf den Beruf beziehen, kein Lob; daß der Hausvater Kinder aufzog, daß die Mutter gebar, daß der Fürst den Staat regierte, dieß hielt man für weltliche und unvollkommene Werke, die weit schlechter seyen, als jene glänzenden Beobachtungen. Und dieser Irrthum quälte fromme Gewissen sehr, indem sie sich grämten, in der Ehe, in Staatsämtern, oder in andern bürgerlichen Geschäften an eine unvollkommene Lebensart gefesselt zu seyn, Mönche und ähnliche Personen bewunderten, und

fälschlich wähnten, daß ihre Beobachtungen Gott angenehmer seyen." Vergleichen Sie die Apologie S. 210 und S. 214 — 217, wo de ordine politico gehandelt und am Ende sehr schön gesagt wird: "diese ganze Lehre von den politischen Dingen ist von den Unsrigen so aufgeklärt worden, daß viele wackere Männer, die im Staatsdienste stehen, oder Handelsgeschäfte treiben, es gepriesen haben, wie sehr sie dadurch gestärkt worden seyen, da sie vorher, gepeinigt durch die Meinungen der Mönche, zweifelten, ob das Evangelium jene bürgerlichen Aemter und Geschäfte gestattete. Dieß haben wir deßwegen vorgetragen, damit auch solche, die nicht zu uns gehören, einsehen, daß durch die Lehre, der wir anhängen, nicht erschüttert, sondern weit mehr befestigt werde die Autorität der Obrigkeiten und die Würde aller bürgerlichen Ordnungen. Die Größe dieser Gegenstände, war durch jene abgeschmackten Mönchsmeinungen, welche die Heucheley der Armuth und Niedrigkeit der Staatsverwaltung und Haushaltung vorzogen, obgleich diese Gottes Gebot für sich haben, jene aber nicht, vordem entsetzlich verdunkelt." Noch schöner ist die Stelle in der Confession S. 46 f.: "Die Gebote Gottes und die wahre Gottesverehrung werden in Schatten

gestellt, wenn die Menschen hören, daß allein die Mönche im Stande der Vollkommenheit wären; denn christliche Vollkommenheit ist, Gott ernstlich fürchten und wiederum großen Glauben fassen und wegen Christi vertrauen, daß Gott uns versöhnt ist, und in allen Berufsgeschäften von Gott Beystand erbitten und sicherlich hoffen; derweilen außen fleißig gute Werke üben und seinen Beruf erfüllen. Darin besteht wahre Vollkommenheit und wahre Gottesverehrung, aber nicht in der Ehelosigkeit, oder in der Betteley, oder in schmutzigem Gewande. Aber das Volk faßt aus jenen falschen Lobpreisungen des mönchischen Wesens viel gefährliche Vorurtheile. Es hört ohne Maß die Ehelosigkeit loben; daher ist es mit Anstoß des Gewissens im Ehestande. Es hört, daß allein die Bettler vollkommen seyen, daher hat es seine Besitzthümer und treibt Handel nur mit Anstoß des Gewissens. Man liest Beyspiele von Menschen, welche die Ehe, die Verwaltung des Staates verließen und sich in Klöster verbargen. Das nannten sie aus der Welt fliehen, und eine Lebensart suchen, die Gott mehr gefiele, und sahen nicht, daß man Gott in den Geboten dienen müsse, die er selbst gegeben hat und nicht in Geboten, die von Menschen ausgedacht sind.

Das ist eine gute und vollkommene Lebensart, die Gottes Gebot für sich hat. Dazu muß man die Menschen ermahnen." Fries hätte also nicht so heftig S. 235 — 237 aller Lehre vom Unvermögen des Menschen zur wahren Tugend entgegentreten sollen, da ihm der Zusammenhang, in welchen unsre Kirche diese Lehre gebracht hat, unbekannt geblieben ist.

Gar nicht der christlichen Sittenlehre, wenigstens der der Protestanten gemäß, ist ferner der Unterschied, welchen Fries zwischen strengen Anforderungen der Pflicht und den nicht strengen der Schönheit der Seele, worin grade das Höchste, Beste und Edelste der Tugend besteht, zu machen genöthigt ist, S. 248; alles was der freye Wille ausrichten kann, das gebietet er als Pflicht, aber die Schönheit der Seele, die wahren, inneren, lebendigen Tugenden werden, weil man sie nicht kraft des freyen Willens hervorbringen kann, nicht als Pflicht geboten, sondern nur angepriesen und gelobt, S. 167. 186. 152. Dagegen sagt die christliche Sittenlehre: "du sollst lieben, du sollst nicht begehren" und gebietet auch die höchsten Tugenden als Pflicht, als Pflicht nämlich vor Gott, oder, um mit Fries zu reden, als Pflicht im Gedanken an

Gott. Das schlimmste, was, wenigstens vom protestantischen Standpunkte angesehen, Friesen bey dieser Unterscheidung begegnet, ist daß er nun gar diese nicht pflichtmäßige Schönheit der Seele für verdienstlich hält *, S. 306 f. vgl. 307; dieß würde ihm Luther nicht vergeben haben.

Ganz im Sinne unsrer Kirche spricht er indeß S. 202 f. von einer Bekehrung des Menschen, die oft plötzlich einträte, mit Affekt verbunden sey, eine Bekehrung, durch die neben der Umstimmung des religiösen Gefühls und durch diese oft ein unmäßiger und unordentlicher Mensch zur Ordnung, Mäßigkeit und innerem Frieden geführt würde, so daß ihn diese Bekehrung oft für sein ganzes Leben beglücke. Und dennoch tadelt Fries solche Umwandlungen und warnt dafür, weil sie schwärmerisch seyen, so daß sie sogar von manchen für unmittelbare Wirkungen des Geistes Gottes gehalten würden, und weil die gesunde Kraft eines thatenfrohen Lebens so nicht gebildet würde. Soll dieser Tadel auf die rechtgläubige Lehre der lutherischen Kirche gehen, so ist er völlig ungegründet. Kein

* Grade wie die Catholiken die Erfüllung ihrer consilia evangelica.

ächter Lutheraner hat je behauptet, daß Gottes Geist unmittelbar in uns wirke. Mehrmals wird dieß in den symbolischen Büchern als grober Irrthum verworfen und ausdrücklich das Gegentheil behauptet. Gleich Art. 5 der Augsb. Conf. heißt es: "denn durchs Wort und durch die Sacramente als Werkzeuge wird der heilige Geist gegeben", und wird daselbst der Irrthum der Anabaptisten verdammt, die das Gegentheil lehrten und verrückte Schwärmer wurden, wie wir lesen in der Apologie S. 202: "es frommet, so viel als möglich den Dienst des göttlichen Wortes mit jeder Art von Lobeserhebung zu schmükken gegen die fanatischen Menschen, welche träumen, daß der heilige Geist nicht durchs Wort, sondern wegen ihrer gewissen Vorbereitungen gegeben würde, wenn sie müssig säßen, schweigend, an dunkeln Orten, die Erleuchtung erwartend, wie ehemals die Enthusiasten, und nun die Anabaptisten lehren." Vergleichen Sie die schmalkaldischen Artikel, Art. 8. de confessione, wo Luther sehr kräftig gegen alle Schwärmerey spricht, und von mehreren anderen Stellen hauptsächlich die in der Concordienformel, S. 670, wo die ganze Heilsordnung als mittelbare Wirkung Gottes dargestellt wird: "es gefiel Gott durch dieses Mittel und auf

keine andre Weise, nämlich durch sein heiliges Wort, wenn man es entweder predigen hört oder liest, und durch den ordentlichen Gebrauch der Sacramente, den Menschen zum ewigen Heil zu berufen, zu sich heranzuziehen, zu bekehren, zu erneuen und zu heiligen." Daß hierbey durchaus nichts schwärmerisches oder widernatürliches angenommen wird, wie Fries (vgl. 237.) zu glauben scheint, sondern alles den natürlichen psychologischen Gesetzen gemäß erfolgt, wird Ihnen aus den folgenden Briefen vollständig klar werden. Für jetzt will ich Sie nur noch zur Widerlegung der friesischen Behauptung, daß auf dem älteren Heilswege kein thatkräftiges Leben gebildet wurde, an zwey Männer erinnern, die beyde vom Unvermögen des Menschen auf's festeste überzeugt, mehr Thaten gethan, und mehr und größeres für die Welt gewirkt haben, als alle Philosophen zusammengenommen. Es sind der Apostel Paulus und Doctor Martin Luther. *

* In den neuerdings erschienenen vertrauten Briefen über Bücher und Welt von F. Köppen schlägt der 9te Brief, der mehrere treffende Bemerkungen über die friesische und über die neuere praktische Philosophie überhaupt enthält,

Es war nöthig, uns so lange bey den Lehren der Philosophen aufzuhalten, um Ihnen zu zeigen wie alles das, was man mit so viel Geräusch an die Stelle des alten Christenthums hat setzen wollen, so unpraktisch, unkräftig und unwirksam ist, indem es meistentheils dasjenige, was es uns erst lehren und verschaffen soll, schlechthin voraussetzt. Dabey wird es Ihnen nicht entgangen seyn, daß überall stolzes Selbstgefühl zum Grunde liegt, welches die einseitige und dürftige Wurzel der ganzen philosophischen Moral ist *. — Nun so lassen Sie uns denn nicht in der Philosophie, sondern in der Theologie das Heil der Seele suchen, und damit im nächsten Briefe den Anfang machen.

---

eine Behandlung der Moralphilosophie vor, welche die freye Herrschaft der Vernunft voraussetzen und von da ab Tugendbilder für die verschiedenen Classen der Menschen zeichnen soll, S. 339 ff. Wenn nur die Vernunft erst jene Herrschaft hätte!

* Vergl. die trefflichen Bemerkungen von Kleuker über die Aechtheit und Glaubwürdigkeit der schriftlichen Urkunden des Christenthums. B. I. S. 37—46. und Melanchthon loc. de vi peccati (1521); quid in universum docent Philosophi, si

Sechster Brief.

Ich freue mich sehr über Ihre Wißbegierde nach der wahren Heilslehre unsrer Kirche; aber sie kann noch nicht sogleich befriedigt werden, bevor nicht einige Grundbegriffe der älteren Theologie näher erörtert sind. Das ältere System scheidet den Hauptinhalt der göttlichen Offenbarung in zwey verschiedene Theile, *Gesetz* und *Evangelium*. Unter Gesetz versteht es im weiteren Sinne alle Gebote und Verordnungen Gottes im A. und N. T., insbesondere die rein moralischen Gebote, Vorschriften, Androhungen und Zurechtweisungen. Gesetz ist also in diesem Sinne nichts anders als was man jetzt, abgesondert von allem moralischen, theologische Moral zu nennen pflegt. Diese theologische Moral ist von der philosophischen gleich in der Grundlage wesentlich verschieden; denn das constituirende, gesetzgebende Princip derselben ist nicht, wie bey dieser, subjektiv im Menschen, sondern objektiv außer ihm gegründet, nicht die

---

qui optime docent, nisi fiduciam nostri?

menschliche Vernunft ist dieses Princip, sondern Gott ist es. Sein heiliges Gesetz, einen Ausfluß seines heiligen Willens hat Gott vorzüglich offenbaret in der heiligen Schrift, aber auch in der menschlichen Vernunft, wie Paulus bezeuget Röm. 2, 14. 15. Damit wird jedoch nicht gesagt, was die neuere Philosophie meinet, daß die Vernunft an und für sich eine sittengesetzgebende Macht sey, sondern es wird der Vernunft blos das Erkennen des göttlichen Gesetzes zugeschrieben. Dadurch bleibt selbst die aus der Vernunft entwickelte theologische Moral noch wesentlich von der philosophischen unterschieden; denn während diese aus den Urtheilen der Vernunft von Gut und Bös, Tugend und Untugend, Recht und Unrecht, Pflicht und Nichtpflicht ihre moralischen Vorschriften ableitet, leitet jene sie aus dem objektiven Begriff eines heiligen und allmächtigen Urwesens ab, wodurch alles eine ganz andere Gestalt erhält. Daß Paulus nur ein solches theologisches aus der Erkenntniß Gottes abgeleitetes Sittengesetz im Sinne hat, geht klar aus Röm. 1, 19 — 21. hervor. Alle Moral aller Völker beruht auf religiöser Erkenntniß. Daß die Vernunft keine gesetzgebende, sondern bloß eine erkennende und urtheilende Kraft sey, haben die Philosophen des

Alterthums, welche immer die Erkenntniß an die Spitze ihrer Moralsysteme stellten, und unter den Neueren Herbart (prakt. Philos. S. 15. 16.) sehr deutlich gefühlt. Zum Gesetzgeben, zum Gebieten gehört ein Wollen, ja Gebieten ist Wollen; man konnte also die Vernunft nur dadurch zu einem gesetzgebenden Principe machen, daß man eine aus Vernunft und Wille gemischte, sogenannte praktische Vernunft annahm, die man dann an die Spitze der Moral stellte. Diese praktische Vernunft schließt im Gebieten des Guten das Wollen desselben, was uns die reine Vernunft erst lehren sollte, schon in sich; denn wenn ein Mensch ein Gebot des Guten in seinem Inneren fühlt, so ist dieß nicht ein Product der reinen Vernunft, sondern eines mit der Vernunft schon verbundenen guten Willens, und je nachdrücklicher dieses Gebot im Menschen spricht, um so stärker und besser ist dieser Wille; je mehr hingegen das sündliche Wollen im Herzen überhand nimmt, um so schwächer spricht auch jenes selbstgegebene Gebot, was nichts anders ist als die Form, worin der gute Wille sich ausspricht; und so hebt der Mensch, dem Zuge egoistischer oder sinnlicher Neigungen folgend, sein selbstvorgeschriebenes Gesetz wieder auf, oder befolgt und verletzt es, je nachdem sein Wille

gut oder schlecht affizirt ist *. Sollte denn aber die Moral bloß zu lehren haben, was ein guter Wille will, und nicht vielmehr auch, wie man einen herrschend guten Willen erlangen soll? Es ist in der That unwissenschaftlich und unphilosophisch, statt eines einfachen Grundvermögens, wie es in philosophischen Dingen sich gehört, ein so gemischtes, wie die praktische Vernunft ist, worin das erst Abzuleitende schon voraus angenommen wird, an die Spitze einer Wissenschaft zu stellen, und man hätte es Kanten nicht so lange nachthuen sollen. — Die philosophische Moral kann also, wenn sie nicht unphilosophischerweise den guten Willen schon voraussetzen will, nur als theoretische Lehre der reinen Vernunft auftreten, und zwar entweder als Theorie von der Schönheit der Willensverhältnisse wie bey Herbart, oder wie bey den Alten als Theorie von den Gütern und von den tugendhaften Zuständen, wodurch dem Willen durch vorgehaltene Ideale Anreizung, Richtung und Bestrebung gegeben wird. Ist der Wille so weit gebildet, so kann er dann schon von selbst für die Fälle äußeren

* Vgl. Rehberg's treffliche Schrift: Prüfung der Erziehungskunst. S. 180.

Handelns die Pflichtgebote vorschreiben. — Aber auch in dieser ihr allein zukommenden theoretischen Gestalt kann die philosophische Moral zu keiner Kraft gelangen; denn die Schulen stellen, je nach der verschiedenen Gemüthsbeschaffenheit ihrer Stifter ganz entgegengesetzte Güter und Tugenden auf. Welcher glauben nun die Leute? der, die wiederum ihrer Gemüthsbeschaffenheit am meisten zusagt. Sehen Sie sich um im Leben; Sie finden nebeneinander Epikuräer und Stoiker, Freunde Aristipps und Cyniker; Sie finden überall, meistens ihnen selbst unbewußt, Anhänger aller Schulen. Womit will nun die eine Schule die andere zwingen, gerade ihr Recht zu geben? mit ihren Vernunftgründen? aber die andern werden ihre Vernunftgründe entgegensetzen, und haben sie sich im Alterthume, wo eben so große Philosophen lebten als jetzt, nicht einander überzeugen können, so werden sie es wahrhaftig jetzt auch nicht können; sie werden fürder jede, wie Herbart treffend sagt, das Ziel ihres Willens für das höchste Gut, und die Kraft ihres Willens für die Tugend halten, und jede ihre Anhänger vollständig zu überzeugen wissen.

Weit über alle philosophische Moral erhebt sich die theologische in ihrer Würde und Hoh=heit. Sie braucht sich nicht darauf zu beschrän=ken, durch Anpreisung idealer Güter und Tu=genden die Menschen zum Guten zu locken und zu reizen, sondern von der Erkenntniß eines hei=ligen und allmächtigen Urwillens ausgehend, ge=bietet sie mit der Strenge des Pflichtgebotes die höchste Tugend, fordert sie Heiligung von jeder=mann. Ihr sollt heilig seyn, denn ich bin heilig; kann so auch der menschliche Wille sprechen? Wenn man die Erhabenheit dieses Spruches gefühlt hätte, würde man die theolo=gische Moral, die ganz darauf gegründet ist, nicht so geringschätzig behandelt haben, wie es in unsern Zeiten geschehen ist; indeß der Stein, den die Bauleute verworfen, wird noch zum Eckstein werden. Gott will, daß wir heilig, d.h. daß wir rein von Egoismus und sinnlichen Lei=denschaften seyn sollen; aber er will es nicht aus Herrscherwillkühr, sondern weil er es nicht an=ders wollen kann, weil er selbst heilig ist. Der Reinheit und Heiligkeit seines Wesens mißfällt nicht nicht nur das Unreine und Unheilige, nein, es widersteht und widerstrebt ihr; widerwärtig ist ihm das Schlechte und Böse und erregt tief seinen Unwillen. Der inneren Nothwendigkeit

seiner Natur nach muß Gott nur Reines und Gutes vor sich sehen wollen. Ein solcher absolut heiliger und dabey allmächtiger Urwille an der Spitze der Moral der kann gebieten, aber der menschliche Wille sollte erst dienen lernen, ehe er mit kategorischen Imperativen befehlen will. In der theologischen Moral dagegen sind diese Imperative an ihrem wahren Platze; sie kann, ja sie muß, vom obersten Gesetzgeber ausgehend, ganz in gesetzgebender Form auftreten; sie kann und muß uns ferner nicht bloß gute Handlungen, wie die philosophische Moral, sondern auch die höchsten und schönsten Tugenden des Herzens, ja die Heiligkeit selbst zur Pflicht machen; denn Gott kann nicht anders als dieß wollen. Daher heißt es: du sollst lieben, du sollst nicht begehren u.s.w. Luther und Melanchthon hatten dieß innigst erkannt und überall dringen sie daher drauf, daß sich das göttliche Gesetz weniger auf äußere Handlungen, als auf den ganzen inneren Menschen, vornämlich auf das Herz desselben bezöge.

Dabey wird man auch fühlen, daß der Verpflichtungsgrund der theologischen Moral ein ganz andrer ist, als der der philosophischen; denn diese kann nur unsere persönliche Würde und die gleiche

Würde des Nebenmenschen zum Verpflichtungs-grunde machen und nur gegen diese in uns und unserm Nebenmenschen uns verpflichten. Die theologische Moral hingegen subsumirt diese Pflichten gegen uns und gegen andere in die alles umfassende Verpflichtung der Menschen, als Geschöpfe des hochheiligen Gottes tugendhaft und unsträflich vor ihm zu seyn. Alle Pflichten sammt und sonders sind Pflichten vor Gott*, und diese Pflichten vor Gott theilen sich dann wieder nach ihren Gegenständen in Pflichten gegen Gott, gegen unsere Nebenmenschen, und gegen uns selbst, wobey unserm Verhältnisse zu dem Gegenstande gemäß der allgemeine Verpflichtungsgrund meist noch einen speziellen hinzunimmt. Diese Distinction ist wichtig. Es giebt viele Gebote der theologischen Moral, die bloß auf jenen allgemeinen Verpflichtungsgrund gegründet sind; mein Nächster z. B. kann mich bloß verpflichten, ihm das Seine zu lassen, aber Gott kann mich verpflichten, ihn zu lieben, weil er alle Menschen als seine Kinder liebt; kein Mensch kann von mir fordern, daß ich meinem Feinde wohl-

---

* *ἐνωπιον του θεου.* לִפְנֵי־יְהוָֹה

thue, aber Gott kann es, weil er seine Sonne aufgehen läßt über die Bösen und über die Guten, und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte; andere können bloß von mir verlangen, daß ich die Ausbrüche der Begierden zurückhalte, aber Gott kann verlangen, daß ich rein von Begierden sey, weil er die Reinheit und Heiligkeit selber ist. Wie ganz uneigennützig, wie schön und edel aber dieser Verpflichtungsgrund ist, heilig zu seyn, weil Gott unser Vater, unser Herr und Schöpfer heilig ist, und als solcher nicht anders wollen kann, als daß auch wir heilig seyen, barmherzig zu seyn, weil er barmherzig ist und daher auch von seinen Geschöpfen Barmherzigkeit geübt wissen will, liebevoll zu seyn, weil er die Liebe ist und daher überall nur Liebe sehen will, darauf will ich Sie nur aufmerksam machen, und ihr gutes Herz wird es von selbst empfinden.

Daß nun die Moral des Christenthums in der heiligen Schrift einzig und allein, und zwar fast überall ausdrücklich auf dieses Fundament gegründet ist, brauche ich kaum besonders zu bemerken. Daraus ergiebt sich denn aber ferner, in wie weit auch der theologische Begriff der Sünde vom philosophischen verschieden ist. Einmal ist jener nicht nur viel

umfassender als dieser, indem er sowohl Handlungen, als auch Mangelhaftigkeiten und Neigungen, (defectus et inclinationes), die mit dem göttlichen Gesetze streiten, für Sünden erklärt, (s. Melanchthon loci von 1543 de peccato), sondern er fügt auch zu der bloßen Idee des Schlechten und Bösen noch die grundwesentliche Idee der Schuld vor Gott hinzu, wie dieß Melanchthon am angeführten Orte sehr schön auseinandersetzt. "Obgleich die menschliche Weisheit", sagt er daselbst, "die Sitten zu regeln lehrt, und die vernunftwidrigen Handlungen mißbilligt und straft, so erkennet sie doch das nicht, was bey Betrachtung der Sünde eigenthümlich ist, nämlich die Schuld vor Gott, (reatus coram Deo), oder den Unwillen Gottes. Alexander sieht, daß er schändlich gehandelt habe, den Clitus zu tödten, und grämt sich deßwegen, weil er es gegen das natürliche Urtheil gethan hat; aber er grämt sich nicht, Gott dadurch gekränkt zu haben, er grämt sich nicht, schuldig vor Gott zu seyn. Aber die Kirche zeigt den Unwillen Gottes, und lehret, daß die Sünde ein viel größeres Uebel sey, als die menschliche Vernunft es meinet, und bezüchtigt nicht, wie die Philosophie, bloß die Handlungen, die mit Gottes Gesetz oder der Vernunft

streiten, sondern sie bezüchtigt die Wurzel und die Früchte, die Verblendung des Geistes, die Bedenklichkeiten gegen den göttlichen Willen, die Abgekehrtheit des menschlichen Willens von Gott und den Eigensinn des Herzens gegen Gottes Gesetz."

An den Begriff der Schuld vor Gott knüpft sich denn weiter die christliche Lehre von der Sündenvergebung, welche gleichfalls die philosophische Moral nicht hat, und nicht haben kann, eben dadurch aber auch, wie wir nachher sehen werden, der schönsten und stärksten Triebfeder zur Tugend entbehren muß.

Obgleich nun die christliche Moral, vom höchsten Willen ausgehend, vornämlich in gesetzlicher Form, in der Form des kategorischen Imperativs auftritt, so bedient sie sich doch ebenso wohl auch hoher praktischer Ideen, die denen der Alten vom höchsten Gut und vom Weisen entsprechen. Die Idee des Weisen in den alten Moralsystemen ist das Ideal eines Menschen, der alle Tugenden und Güter in sich vereinigt hat. Ein ähnliches Ideal, jedoch gesteigert durch religiöse Beziehung auf ihre objektive Grundidee, hat die christliche Tugendlehre in dem Ebenbilde Gottes. Unsere Kirche versteht unter

dem Ebenbilde Gottes diejenige moralische Beschaffenheit, worin der Wille des Menschen ohne Verdienst, gleich dem göttlichen von selbst auf das Gute und Heilige gerichtet ist, ohne durch Verblendung des Geistes, oder durch unreine Triebe des Herzens davon abgelockt und abgelenkt zu werden. Diesen Begriff geben, besonders durch den Gegensatz des alten und neuen Menschen deutlich, die Worte des Apostels Ephes. 4, 22 — 24, vgl. Coloss. 3, 9. 10 und Melanchthon führet ihn aus, loci von 1543 de peccato originis, wo iustitia originalis und peccatum originis gegenseitig definiret werden. Wer dieses Ebenbild Gottes nicht besitzt, kann ihm nicht wohlgefällig seyn; denn nur das Göttliche hat Gottes reinen Beyfall. Während nun in der philosophischen Moral das Ideal des Weisen noch nie erreicht worden ist, behauptet dagegen die christliche, daß die ersten Menschen im Stande kindlicher Unschuld das göttliche Ebenbild besessen hätten; denn die Unschuld ist eben die Beschaffenheit des Menschen, worin sein Wille von selbst auf das Gute gerichtet ist. Daß Christus die kindliche Unschuld als Ideal aufstellt, ist bekannt. Durch den Verlust derselben ist das göttliche Ebenbild verloren worden, indem nun Geist, Herz und Wille nicht

mehr mit dem göttlichen Willen harmonirten, und nur der zweyte Adam, Jesus Christus, hat es wieder in voller Reinheit und Herrlichkeit repräsentirt. Er ist die höchste und vollständigste Erfüllung des göttlichen Sittengesetzes, er war gehorsam bis zum Tode am Kreuz; darum ruhte auch auf ihm die ganze Liebe und das höchste Wohlgefallen Gottes und über alles hat er ihn erhöht. Wer ihm ähnlich wäre, der würde das göttliche Wohlgefallen und Wohlwollen verdienen; aber wir sündhafte Menschen verdienen es nicht.

Das höchste Gut der theologischen Moral kann gleichfalls nur ein objektives seyn, und zwar kein andres, als das eben berührte göttliche Wohlwollen und Wohlgefallen. Von Gott geht das Sittengesetz aus; zu Gott führt die Erfüllung desselben zurück. Durch seinen heiligen Willen fühlen wir uns dazu verpflichtet; diesem gemäß zu seyn sichert uns sein Wohlgefallen zu, und das Gefühl seines Wohlgefallens und seiner Liebe ist das größte Gefühl, dessen der Mensch fähig ist. Alle andern seligen Gefühle, Selbstgefühle und Mitgefühle müssen diesem weichen. Der Beyfall Gottes gilt dem Frommen mehr als Ehre und Lohn der Welt; im Bewußtseyn seiner Liebe fühlt er sich groß und

stark, allen Zufällen und Unfällen, allen Schrecknissen des Lebens und Todes, ja des Martertodes überlegen, Röm. 8, 31—39. Die selige Hoffnung, dereinst näher zu Gott zu kommen, erhebt und tröstet ihn. Der Friede Gottes wohnt in seiner Brust und seines ewigen Heils sich getröstend kann er mit Luther singen:

Nehmen sie uns den Leib,
Gut, Ehr', Kind und Weib,
Laß fahren dahin,
Sie haben's keinen Gewinn,
Das Reich muß uns doch bleiben.

Die heilige Schrift redet aller Orten so schön von diesem höchsten Gute, und so abschreckend von dem höchsten Uebel, nämlich dem Mißfallen und Unwillen Gottes, und zeigt uns an so vielen hohen und trefflichen Beyspielen, wie glücklich und groß jenes den Menschen macht, und wie unglücklich dieses, daß Sie sich selbst daraus weit besser belehren können, als es meine schwachen Worte vermögen. Nehmen Sie daher fleißig Ihr Bibelbuch zur Hand, und leben Sie recht wohl.

Siebenter Brief.

Aber wozu uns dieses herrliche und erhabene Gesetz, fragen Sie bestürzt, wenn der freye Wille nicht die Kraft hat, es zu erfüllen? wozu die Ideale des Ebenbildes Gottes und des höchsten Gutes, wenn sie mit den Kräften meines Willens unerreichbar sind? Das Gesetz hat nach der Lehre unsrer Kirche einen dreyfachen Nutzen, usus politicus, paedagogicus und didacticus. Der usus politicus besteht darin, daß es alle, auch die Nichtgerechtfertigten, durch die Scheu vor Gottes Unwillen zu dem in der Macht des freyen Willens stehenden Gehorsam der Handlungen antreibt, und so die äußere ehrbare Zucht und Ordnung erhält, die man im gemeinen Leben wohl schon Tugend zu nennen pflegt. Der usus paedagogicus hingegen besteht darin, daß es uns unsre Mangelhaftigkeit und Sündhaftigkeit erkennen lehrt und dadurch zu Christo hinführt. Dieß ist ein Hauptnutzen des Gesetzes; es giebt und kann uns keine moralische Kraft geben, die wir nicht haben, aber es giebt uns moralische Erkenntniß, Erkenntniß

unserer Sünde, Röm. 3, 20; 7, 7. *. Vergleichen wir unser Inneres mit dem reinen Ideale des göttlichen Ebenbildes, beurtheilen wir uns nach den hohen Aussprüchen des göttlichen Gesetzes, vernehmen wir das Gebot: ihr sollt heilig seyn, denn ich bin heilig; so können wir uns nicht anders als tief beschämt und niedergeschlagen fühlen; denn nach dem göttlichen Gesetze sind wir alle Sünder und mangeln des Ruhms, den wir vor Gott haben sollen, und verdienen sein Mißfallen. Die philosophische Moral schreibt dem Menschen nichts vor, als was sie kraft ihres durch die Sündhaftigkeit geschwächten Willens ausrichten können, und hält sie schon für gut, wenn sie dieß gethan haben; so herablassend ist die theologische Moral nicht. Gott will sein Ebenbild in dem Menschen sehen, den er ihm zum Bilde erschaffen hat, und

---

* Vgl. Luther de servo arbitrio, §. 275: ratio et virtus legis est in sola cognitione, eaque peccati praestanda, non autem in virtute aliqua ostendenda aut conferenda — cognitio enim non est vis, neque confert vim — cognitio peccati quid aliud esse potest, quam cognitio infirmitatis et mali nostri.

wer es nicht in sich trägt, muß ihm mißfallen. Darum fordert die theologische Moral von dem, der Gott gefallen will, Reinheit und Heiligkeit, warme Menschenliebe, fromme Begeisterung für das Göttliche; unbedingt und streng, ohne Ansehen menschlicher Schwächen wird das Gesetz gepredigt; wer es nicht erfüllen kann, der sehe daraus, wie unvollkommen er ist, der empfinde, daß er nichts weniger als Gottes Wohlgefallen verdient, und wer nicht einmal erfüllt hat, was er konnte, der fühle, daß er Gottes höchsten Unwillen verschuldet; und wenn ihn dann dieß Gefühl unterdrückt und betrübt, schmerzt und ängstigt, so ist der erste Schritt zu seinem Heile gethan: Denn dieses durch die Lehre und Predigt des Gesetzes bewirkte, niederschlagende und reuige Gefühl (contritio) ist das erste Stück der Sinnesänderung (μετανοια, poenitentia), aber nur das erste Stück; denn wenn das andere, der durch die Predigt des Evangeliums bewirkte, erhebende und freudige Glaube (fides salvifica) nicht dazu kömmt *, so bleibt der Mensch

* S. den trefflichen Abschnitt der Apologie de poenitentia, worin die in der Confess. Art. 12 aufgestellte Eintheilung derselben in contritio und fides trefflich ausgeführt und vertheidigt wird.

immer unselig, und vermag mit allen guten Vorsätzen seines Willens nie wahrhaft innerlich gut zu werden; im Gegentheil raubt ihm jenes niederschlagende Gefühl immer mehr und mehr alle Freudigkeit und Energie zum Guten, und stürzet ihn endlich entweder in verzweifelnde Furcht, oder in dumpfe Gleichgültigkeit gegen das göttliche Gesetz. Aber herrlich richtet das Evangelium die wieder auf, welche das Gesetz niederschlug und macht selig alle die daran glauben, Röm. 1, 16.

Hier nahen wir uns nun, werthester Freund, dem wahren Kern und Mittelpunkt der christlichen Religion, wir nahen uns den Lehren, welche keine menschliche Vernunft, keine einzige Religion außer der christlichen hat, die uns bloß durch übernatürliche Offenbarung gewiß seyn können.

Was bedeutet hier das Wort Evangelium? Unter Evangelium in dogmatischem Sinne verstehet unsere Kirche den andern Haupttheil der göttlichen Offenbarung, nämlich die Verkündungen, Zusagen und Verheißungen des Wohlgefallens und Wohlwollens, der Liebe und Gnade Gottes, insbesondere die allgemeinen, welche uns Vergebung der Sünden und Erhebung zu Kin-

dern Gottes verheißen, und die uns allein durch Christum gewiß sind. Hören wir darüber Melanchthon reden in den locis (1521), de evangelio: "im allgemeinen giebt es zwey Theile der heiligen Schrift, Gesetz und Evangelium; so wie das Gesetz das Rechte gebietet und die Sünde zeiget, so ist das Evangelium eine Zusage der Gnade und der Erbarmung Gottes, und ein Zeugniß des Wohlwollens Gottes gegen uns, durch welches Zeugniß unsere Seelen des göttlichen Wohlwollens versichert, alle Schuld sich erlassen glauben, und aufgerichtet Gott lieben und loben, froh und freudig sind in Gott. Das Pfand aller jener Zusagen ist Christus." Ebendaselbst: "das Gesetz zeigt die Sünde, das Evangelium die Gnade; das Gesetz die Krankheit, das Evangelium das Heilmittel; das Gesetz schreckt, das Evangelium tröstet; das Gesetz ist die Stimme des Unwillens und Todes, das Evangelium die Stimme des Lebens und Friedens, in Summa: die Stimme des Bräutigams und der Braut, Joh. 3, 29." Im Vertrauen auf jene Zusagen der Gnade Gottes sey gewiß, daß du nicht einen Richter sondern einen Vater im Himmel hast, dem du ebenso am Herzen liegst, wie unter den Menschen die Kinder ihren Eltern", ib. de iustificatione et fide.

Am kürzesten in der Apologie S. 170; "der eine Haupttheil der Schrift ist das Gesetz, welches die Sünden zeigt, bezüchtigt und verdammt, der andere das Evangelium, d. h. die Zusage der in Christo geschenkten Gnade, welche in der ganzen heiligen Schrift oft wiederholt wird. Dazu ist der 5te Artikel der Concordienformel zu vergleichen, der ausführlich vom Unterschied des Gesetzes und Evangeliums handelt u. a. m. Dieses Evangelium nun und seine Wirkungen sind der Philosophie völlig unbekannt, und ebendarum ist sie für die Besserung des Menschen, im Vergleich mit dem Christenthum, so sehr unwirksam. Es ist ihr schon unmöglich den Menschen, weil sie ihn bloß vor sich selbst verpflichtet, zu dem reuigen und schmerzlichen Gefühl seiner Sündhaftigkeit zu bringen, worin ihn das Bewußtseyn, den heiligen Willen Gottes verletzt zu haben, versetzen muß. Wenn es ihr aber gelingt, bey einem und dem andern Mißvergnügen und Unwillen über seine Fehler zu erzeugen, so kann sie dann weiter nichts, als ihm aus Autorität hoher Vernunft schlechthin befehlen, sich zu bessern; vermag es aber durchaus nicht, eine Kraft, eine Freudigkeit zur Besserung in ihm hervorzubringen; im Gegentheil wird durch jenes Mißvergnügen, dessen Peinliches sie gar nicht zu

heben weiß, der Mensch immer mehr niedergedrückt und unvermögend, weßhalb es denn gewöhnlich schlechthin beym Befehlen bleibt; und nicht einmal zur halben, geschweige zur ganzen Ausführung kömmt.

Dagegen kann die theologische Heilslehre durch Vorhaltung der heiligen Gebote Gottes den Menschen mit wahrer Beschämung und Reue, mit wahrem Schmerz und Leid über seine Sündhaftigkeit erfüllen, und mit ernster, erschütternder Stimme spricht sie zu ihm: du bist schuldig vor Gott; aber sie läßt ihn nicht in der Trostlosigkeit des Schuldbewußtseyns versinken, noch befiehlt sie ihm in diesem niederdrückenden Zustande die Besserung, sondern sie verkündet ihm erst mit sanfter Stimme Christi tröstliches und erhebendes Evangelium: Gott will aus lauterer Gnade dich nicht mehr als schuldig, er will dich wie sein theures Kind betrachten, deine Sünden sind vergeben; und nun befiehlt sie nicht mit Strenge — denn sie hat es nicht mehr nöthig — sondern sie fragt mit Milde: wirst du auch fürder diesen überschwänglich gütigen Vater durch Sünde kränken können? wirst du die schwere, schwere Schuld auf dich laden können, gegen einen so gnädigen Vater undankbar zu seyn?

Und nun frage ich Sie, wer kann, seiner Unvollkommenheit sich bewußt, an jenes Evangelium glauben, ohne sich im Innersten von einer tiefen und heiligen Rührung ergriffen zu fühlen, die, indem sie das Gemüth durch und durch erschüttert und läutert, sogleich die lebendige Quelle eines neuen, an aller Tugend reichen Lebens wird? Denn wer kann die Offenbarung jener Vatergüte hören, ohne von kindlicher Liebe und großer Dankbarkeit gegen Gott erfüllt zu werden, ohne seinen Willen gern und freudig erfüllen zu wollen? wer kann sich rein von Sünden und von Gott geliebt fühlen, ohne das Gemeine und Schlechte von sich zu stoßen, ohne von Begeisterung für das Edle und Gute erfüllt zu werden? wird der, gegen den Gott so milde und väterlich sich bewiesen, hart und unbrüderlich gegen seinen Nächsten handeln, der auch Gottes Kind ist, wird er so abscheulich handeln, wie jener Schuldner, Matth. 18, 27 ff.? Wird der endlich stolz und hochmüthig seyn, der nicht durch sein Verdienst, sondern durch Gottes Gnade beseligt ist; wird er nach irdischen Gütern jagen und schmachten, da er das höchste Gut, das Wohlwollen Gottes besitzt? Nein, alle Früchte des Geistes, Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Güte, Vertrauen, Sanft-

muth, Keuschheit erfüllen das Herz des vor Gott Gerechtfertigten, und es ist keine Tugend, es ist kein Lob, das nicht aus dem Glauben an jenes Evangelium, an jene Zusage der Gnade und Liebe Gottes von selbst entspränge.

Diese völlige Erneuerung des Menschen nennet unsre Kirche die Wiedergeburt. Eins der glänzendsten Beyspiele davon ist der Apostel Paulus. Schnaubend mit Morden und Dräuen zog er nach Damascus, ein wahrer Wütherich; da erscheint ihm im Glanze des Himmels Christus, den er verfolgte, liebreich und gnädig, und erwählt ihn zum Apostel der Heiden; Verwerfung und Strafe hatte er verdient, und Liebe und Auszeichnung war ihm geworden. Erschüttert im Innersten durch diese Fülle der Gnade war er von dieser Stunde an, recht eigentlich ein wiedergeborener Mensch. "Vorhin hastig und auffahrend, jetzt nur muthig und entschlossen; vorhin gewaltthätig, jetzt kraftvoll und unternehmend; einst unaufhaltsam widersetzlich gegen Alles, was sich ihm in den Weg legte, jetzt nur beharrlich; einst verwildert und finster, jetzt nur ernsthaft; einst grausam, jetzt nur strenge; einst ein rauher Zelote, nunmehr gottesfürchtig; sonst unerweichlich, verschlossen für Mitgefühl

und Erbarmung, nun selbst mit Thränen bekannt, die er an andern umsonst gesehen hatte. Vorhin niemandes Freund, nun Mitbruder der Menschen, wohlmeinend, theilnehmend, mitleidig; doch nie schwach, immer groß, mitten in Wehmuth und Kummer, männlich und edel; so zeigt er sich in seinem erschütternden Abschiede von Milet, Apostelgesch. 20; er ist wie der Abschied Mose, wie die Abdankung Samuels, innig und herzlich, voll Selbstbewußtseyn und im Schmerze voll Hohheit. So hat sein Gemüth durch jene Catastrophe nicht bloß eine andere Richtung erhalten und seine immer aufgestürmte Erregbarkeit nur einen andern Strebepunkt, sondern dieses ungezähmte Vermögen wurde in allen seinen Neigungen und Leidenschaften zu einem Ebenmaße gebracht, daß sich große Kräfte harmonisch zu einer neuen Gemüthsstimmung ordneten, aus deren Einheit der erhabene Charakter entspringt." * Wenn Sie sich selbst aus der Quelle überzeugen wollen, wie dieser vorher so fürchterliche Mensch als Christ ein Muster aller Tugenden war, so lesen Sie in seinen Briefen, wo überall die erhabensten

* Hug, Einleitung ins N. T. 2r Theil. S. 216.

und rührendsten Eigenschaften der menschlichen Seele im schönsten Vereine hervortreten; aber überzeugen Sie sich auch zugleich, daß er dieß alles sich nicht durch verdienstliche Anstrengung seines freyen Willens gegeben, sondern daß es aus der Fülle seines durch den Glauben an Gottes Gnade begeisterten Gemüthes nothwendig und von selbst entsprang. Im nächsten Briefe ein mehreres vom Glauben.

Achter Brief.

Sehr schön schildert die psychologisch nothwendigen Wirkungen jenes Glaubens unser Melanchthon in den locis (1521) de fidei efficacia: "der Glaube kann nicht anders, als so sich äußern, daß er in allen Creaturen Gott aufs eifrigste dienet, wie ein guter Sohn seinem Vater zu thun pfleget. Denn wenn wir durch den Glauben die Barmherzigkeit Gottes fühlen, und seine Güte durch das Evangelium erkennen,

so kann der Geist nicht anders, als Gott wieder lieben, und freudig seyn und Gott gleichsam gegenseitig verpflichtet seine Dankbarkeit für eine so große Güte bezeugen, wovon Paulus trefflich saget, daß wir durch den Glauben Abba, lieber Vater! riefen. Weil denn ferner ein solcher Sinn sich wahrhaft Gott unterwirft, so erstickt er Stolz, Ehrgeiz, Neid und Mißgunst, Habsucht, Wollüste und die Früchte derselben; hat Gefallen am Bescheidenen, hasset den Egoismus und verabscheut die Begierden, was gleichfalls Paulus treffend sagt: jetzt schämt ihr euch eurer früheren Früchte. Daher erschließt er sich gegen alle seine Nächsten, dient ihnen, giebt sich zur Beförderung ihres Nutzens hin, hält ihre Noth für die seine, und handelt alles mit allen wahr und aufrichtig, nichts ehrsüchtig und mißgünstig. Dieß ist die Wirksamkeit des Glaubens, so daß man aus diesen Früchten leicht erkennen kann, in welchen Herzen der wahre Glaube sey. Von solchem Glauben schreibet Paulus Gal. 5, 6 — und trefflich Johannes, 1 Joh. 4, 7. 8 — und Petrus, 2 Petr. 1, 5 ff. — Das ist die Summe des christlichen Lebens, der Glaube mit seinen Früchten. Wir brauchen nicht die Arten und Formen der Tugenden, wie die Philosophen zu unterscheiden, der Glaube

allein, das Bewußtseyn der Gnade Gottes ist aller guten Handlungen Quelle, Leben und Richtschnur." Noch schöner Luther in seiner lebendigen Sprache im Sermon von der Freyheit eines Christenmenschen, (Walch. Ausg. Th. 19. S. 1231*): "Obwohl der Christ ganz frey ist, so macht er sich doch wiederum williglich zu einem Diener, seinem Nächsten zu helfen (vgl. 1 Cor. 9, 19.), und fährt und handelt mit ihm, wie Gott mit ihm durch Christum gehandelt hat, und das alles umsonst, und suchet nichts darin als göttliches Wohlgefallen und denkt also: wolan mein Gott hat mir unwürdigem Menschen ohne alles Verdienst, lauterlich umsonst, und aus eitel Barmherzigkeit gegeben durch und in Christo vollen Reichthum aller Frömmigkeit und Seligkeit, daß ich hinfort nichts mehr bedarf, denn glauben, es sey also. Ey, so will ich solchem Vater, der mich mit seinen überschwänglichen Gütern also überschüttet hat, wiederum frey, fröhlich und umsonst thun, was ihm wohl gefällt, und gegen meinen Nächsten auch werden ein Christ, wie Christus mir worden ist,

* S. das Lob dieser vortrefflichen Schrift bey Planck, Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs, Th. I. S. 319.

und nichts mehr thun, denn was ich nur sehe ihm noth, nützlich und seliglich seyn, dieweil ich doch durch meinen Glauben alles Dings in Christo genug habe. Siehe also fleuset aus dem Glauben die Liebe und aus der Liebe ein frey, willig, fröhlich Leben, dem Nächsten zu dienen umsonst.“ Vgl. Concordienformel S. 701.

Hierbey sehen wir nun die Eigenthümlichkeit und Einzigkeit der christlichen Heilslehre am deutlichsten hervortreten. Wir haben oben das Wohlgefallen und die Liebe Gottes als das höchste Gut der theologischen Moral kennen gelernt. Auch die Moral aller andern Religionen, so wie die der Philosophen hat jede ihr höchstes Gut. Aber bey ihnen allen muß man sich es erst erwerben oder verdienen, und kann es doch nie erreichen, und bleibt daher ewig unselig. Umgekehrt giebt das Christenthum dem Menschen das höchste Gut zuerst *, ehe er es sich verdienet hat, ja noch ehe er es sich verdienen kann, (denn es sichert ihm die Kindschaft Gottes schon bey der Taufe zu), und sucht dann durch den Glauben an seinen Besitz

* Damit wird jedoch nicht gesagt, daß es gleich in einem nicht mehr zu steigernden Grade gegeben würde.

das Herz des Menschen mit den sanften und schönen Rührungen der Dankbarkeit, der Liebe und Freude zu erfüllen, und so erst sein ganzes Innere zu läutern und zu veredeln, ehe es gute Handlungen von ihm fordert; diese kann er dann aber auch erfüllen aus der reinsten uneigennützigsten Liebe zum Guten, ohne das mindeste selbstische Interesse, welches sich bey dem, der das Wohlgefallen Gottes erst durch seine guten Handlungen erwerben will, immer mit einschleichen muß. Das Christenthum erzieht also die wilden und schlechten Bäume erst zu edeln und guten, ehe es gute Früchte verlangt; denn wie Luther vortrefflich sagt, von der Freyheit eines Christenmenschen, S. 1225: "wie die Frucht nicht den Baum, sondern der Baum die Frucht trägt, (Matth. 12, 33 — 35), so machen gute, fromme Werke nicht einen guten, frommen Mann, sondern ein guter, frommer Mann machet gute, fromme Werke, und böse Werke machen nicht einen bösen Mann, sondern ein böser Mann macht böse Werke; also daß alle wege die Person zuvor muß gut und fromm seyn vor allen guten Werken, und gute Werke folgen und ausgehen von der frommen und guten Person *. Also wer da will gute Werke

* Vgl. Concordienformel, Art. 3. S. 688:

thun, muß nicht an den Werken anheben, sondern an der Person, die die Werke thun soll. Die Person aber machet niemand gut, denn allein der Glaube." Hier tritt nun die praktische Philosophie gegen das Christenthum sehr zurück. Sie vermag nicht die Person gut zu machen, sondern nur der schon guten Person Vorschriften zu geben, was die Theologen nur als den dritten Nutzen des Gesetzes (usum didacticum) betrachten. Kant selbst gesteht sehr aufrichtig, daß es alle seine Begriffe übersteige, wie ein natürlicherweise böser Mensch sich selbst zum guten mache "denn wie kann ein böser Baum gute Früchte bringen", Religionslehre S. 46*.

---

oportet personam primum esse iustam, antequam bona opera facere queat.

* Seine ganze Moral ist daher eigentlich auch nur an solche Menschen gerichtet, die wenigstens die Hauptsache der Tugend, welche er vorschreibt, schon besitzen; denn nur der handelt nach ihm sittlich, der aus Achtung für das Gesetz so handelt. Diese Achtung aber zu haben setzt selbst schon Sittlichkeit voraus, ja sie ist die Sittlichkeit selbst, wie es Kritik der prakt. Vernunft S. 134 ausdrücklich steht: so ist die Achtung für das Gesetz nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, sondern sie ist die

Dennoch will er es nachher begreiflich machen, und spricht sogar, theologische Ausdrücke mißbrauchend, von einer Wiedergeburt durch eine einzige unwandelbare Willensentschließung, die den obersten Grund der Maximen umkehren soll; dieß ist aber in der That ganz mißlungen; denn jene Willensentschließung selbst, wenn sie nicht bloße Sache des Gedankens seyn, sondern wirklich einen Effect aufs Innere hervorbringen soll, kann gar nicht anders als die Frucht eines schon guten Baumes seyn, und es wird also hier unphilosophischerweise vorausgesetzt, was erst hervorgebracht werden soll. Gleich die Behauptung, wovon die ganze Deduction ausgeht, daß ungeachtet des Abfalls zum Bösen, das Gebot ein guter Mensch zu werden, unvermindert in der Seele schalle, ist unrichtig; im Gegentheil verminderter und immer verminderter schallt jenes Vernunftgebot im Menschen, je schlechter er wird, und um so weniger vermag er es zu erfüllen. Dagegen das objektive göttliche Ge-

---

Sittlichkeit selbst, subjektiv als Triebfeder betrachtet. Wie aber die, in welchen diese Achtung nicht Triebfeder ist, dazu zu bringen seyen, das lehret er nicht.

setz, was nicht bloß innerlich spricht, sondern auch äußerlich aus Autorität des höchsten Gottes den Menschen geboten wird, vermag auch den größten Sünder aufzurütteln und in Angst und Schrecken zu setzen, und die Offenbarung der Gnade verwandelt selbst einen wüthenden Zeloten in den wärmsten Menschenfreund. Hätte sich wohl Paulus kraft seines freyen Willens so verwandeln können?

Jene Offenbarung einer Gnade und einer väterlichen Liebe Gottes, auf die wir keine Ansprüche vorweisen können, macht nun die, welche daran glauben nicht nur wahrhaft innerlich gut, sondern sie macht sie auch eben dadurch wahrhaft frey *. Die philosophische Tugend ist eine sich abgezwungene Unterwerfung unter das kalte und strenge Sittengesetz; ja, Kant tadelt sogar diejenigen, die sich anmaßen, gleichsam als Volontaire vom Gebote unabhängig, blos aus eigner Lust das Gute thun zu wollen (Kritik der prakt.

* Vult Deus, ut populus Novi Testamenti sit populus spontaneus, et ut spontanea officia offerat; atque obedientium non invitus aut coactus sed ex animo praestet; hilarem enim datorem diligit Deus Conc. Form. de bonis operibus S. 703.

Vernunft, S. 146*; aber, troß Kant, der Christ ist frey, er ist kein Knecht, er ist ein Kind im

---

* Der ganze Abschnitt von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft, von S. 126 an, zeigt so recht den knechtischen Zwangsgeist, der das Wesen der kantischen Tugend ist, und wodurch sie sich von der wahren christlichen so sehr unterscheidet. Vgl. Schiller über Anmuth und Würde: "in der kantischen Moralphilosophie ist die Idee der Pflicht mit einer Härte vorgetragen, die alle Grazien davon zurückschreckt, und einen schwachen Verstand leicht versuchen könnte, auf dem Wege einer finsteren und mönchischen Aszetik die moralische Vollkommenheit zu suchen. — Womit aber haben es die Kinder des Hauses verschuldet, daß er nur für die Knechte sorgte? Weil oft sehr unreine Neigungen den Namen der Tugend usurpiren, mußte darum auch der uneigennützige Affekt in der edelsten Brust verdächtig gemacht werden? — Wie sollen sich die edeln Empfindungen der Schönheit und Freiheit mit dem äußeren Geiste eines Gesetzes vertragen, das den Menschen mehr durch Furcht als durch Zuversicht leitet? — Die sittliche Vollkommenheit des Menschen kann nur aus den Antheil seiner Neigung an seinem moralischen Handeln erhellen. Der Mensch nämlich ist nicht dazu bestimmt einzelne

Hause Gottes; wir haben nicht einen knechtischen Geist empfangen, daß wir uns abermals fürchten sollen, sondern wir haben einen kindlichen Geist empfangen Röm. 8, 15. 16. vgl. Joh. 8, 32. 35 f. Galat. 4, 5—7: also ist nun hier kein Knecht mehr, sondern eitel Kinder; wo der Geist des Herrn ist, da ist Freyheit 2 Cor 3, 17; wir sind zur Freyheit berufen; die vom Geiste getrieben werden, die sind nicht unter dem Gesetz Gal. 5, 13. 18. und 1 Tim. 1, 9. dem Gerechten ist nicht das Gesetz gegeben. Ja der wahre Christ soll frey vom Zwang und von den Dro-

sittliche Handlungen zu verrichten, sondern ein sittliches Wesen zu seyn. Nicht Tugenden, sondern die Tugend ist seine Vorschrift und Tugend ist nichts anders als eine Neigung zu der Pflicht. — Der Mensch darf nicht nur sondern soll Lust und Pflicht in Verbindung bringen, er soll seiner Vernunft mit Freuden gehorchen. — Erst alsdann, wenn sie aus seiner gesammten Menschheit hervorquillt, ist seine sittliche Denkart geborgen; denn so lange der sittliche Geist noch Gewalt anwendet, muß der Naturtrieb ihm noch Macht entgegenzusetzen haben. Der blos niedergeworfene Feind kann wieder aufstehen; nur der versöhnte ist wahrhaft überwunden."

hungen des Gesetzes seyn, d. h. wie es Melanchthon (loci von 1521 de abrogatione legis) trefflich erklärt: "nicht so, daß er es nicht zu thun braucht, sondern daß er gern und von Herzen will und wünscht, was das Gesetz fordert" und ebendaselbst: "in so fern sind wir vom Gesetze frey, als es diejenigen nicht als Sünder verdammen kann, die in Christo sind, sodann weil die, welche in Christo sind, zur Erfüllung des Gesetzes sich geistig hingetrieben fühlen, Gott lieben und werth halten, der Noth des Nächsten sich accommodiren, und das wünschen, was das Gesetz fordert, so daß sie es thuen würden, wenn auch kein Gesetz gegeben wäre; ihr Wille, der geistige Trieb nämlich, ist nichts anders als das lebendige Gesetz." * Es ist außerordentlich schön,

* Schiller, über Anmuth und Würde, nennt die Seele eines solchen Menschen eine schöne Seele: "bey einer schönen Seele sind nicht sowohl die einzelnen Handlungen sittlich, sondern der ganze Charakter (was Luther die Person nennt) ist es. Man kann ihr auch keine einzige darunter zum Verdienst anrechnen, weil eine Befriedigung des Triebes nie verdienstlich heißen kann. Die schöne Seele hat kein andres Verdienst, als daß sie ist. Mit einer Leichtigkeit als ob blos

daß im N. T. diese christliche Freyheit immer mit der Kindschaft Gottes in Verbindung gesetzt, und aus ihr abgeleitet wird. So wie

---

der Instinkt aus ihr handelte, übt sie der Menschheit peinlichste Pflichten aus, und das heldenmüthigste Opfer, welches sie dem Naturtriebe abgewinnt, fällt wie eine freywillige Wirkung eben dieses Triebes in die Augen. Daher weiß sie selbst auch niemals um die Schönheit ihres Handelns und es fällt ihr nicht mehr ein, daß man anders handeln und empfinden könnte; dagegen ein schulgerechter Zögling der Sittenregel, so wie das Wort des Meisters ihn fordert, jeden Augenblick bereit seyn wird, vom Verhältniß seiner Handlung zum Gesetz die strengste Rechnung abzulegen. Das Leben des letzten wird einer Zeichnung gleichen, worin man die Regel durch harte Striche angedeutet sieht und an der allenfalls ein Lehrling die Principien der Kunst lernen könnte; aber in einem schönen Leben, sind wie in einem titianischen Gemählde alle jene schneidenden Gränzlinien verschwunden und doch tritt die ganze Gestalt nur desto wahrer, lebendiger, harmonischer hervor. Nur im Dienst einer schönen Seele kann die Natur zugleich Freyheit besitzen und ihre Form bewahren, da sie erstere unter der Herrschaft eines strengen Gemüths, letztere unter der Anarchie der Sinnlichkeit einbüßt.

Gott den Menschen seine väterliche Liebe und Gnade eher schenket, als sie sie verdienen und verdienen können, so lieben auch die Eltern ihre Kinder nicht, weil sich diese ihrer Liebe würdig gemacht haben, sondern aus bloßer elterlicher Liebe, lange ehe die Kinder sich irgend einer Liebe würdig machen können; ja sie können die elterliche Liebe nie vergelten. Aber darum gehorchen auch gute Kinder ihren Eltern nicht mit Zwang, sondern mit Lust und Liebe, und wollen durch ihren Gehorsam kein Verdienst erwerben, sondern nur das elterliche Wohlwollen, was sie schon besitzen, nicht verlieren. So verhält sich der gerechtfertigte Christ zu seinem Gott; schon bey der Taufe hat ihn Gott für sein Kind erklärt und ist immer gnädiger und liebevoller gegen ihn gesinnt gewesen, als er es je verdienet hat, noch verdienen konnte, daher gehorcht er ihm, bewegt von Liebe und Rührung, mit Eifer und Freudigkeit, und erfüllt gern alle Anforderungen des Gesetzes und kann sich nimmer im Guten genug thun. Aus freyem, inneren Triebe und nicht mehr aus Nöthigung des Gesetzes thut er das Gute; doch aber behält das Gesetz für ihn den großen Nutzen*, eine Vorschrift zu

* Vgl. Conc. Form. Art. 3 de tertio usu

seyn, wie das Gute und welches Gute zu thun sey, desgleichen in dem Falle eines Streits der sinnlichen und übersinnlichen Gefühle, der auch, da die Freyheit des Menschen hier nur begonnen und nicht vollendet wird, in den Gerechtfertigten häufig noch eintritt, durch die Heiligkeit seines Gebots den Ausschlag für die letzteren zu geben. Dieß ist der schon obenerwähnte usus didacticus des Gesetzes, der es zugleich verhindert, daß die christliche Freyheit nicht aus Irthum oder Leichtsinn mißbraucht werden kann.

Doch überhaupt ist die christliche Rechtfertigungslehre von der Gefahr eines Mißbrauchs zur moralischen Fahrlässigkeit, die man ihr hat zum Vorwurf machen wollen, nicht nur ganz entfernt, sondern sie weiß ihr auch viel kräftiger zu begegnen als die philosophische Selbstrechtfertigungslehre; denn sie kann den Gerechtfertigten schon aus den Motiven der Liebe und Dankbarkeit viel nachdrücklicher zur steten Tugend ver-

legis divinae. Auf diesen tertius usus allein will de Wette die christliche Sittenlehre beschränken, theologische Zeitschrift von Schleiermacher, de Wette und Lücke. Heft 1. S. 250 f.

pflichten, und ihn viel stärker von der Sünde, weil sie für ihn zugleich Sünde des schwersten Undanks wird, abhalten, als diese den erst zu Rechtfertigenden *.

Ueberlegen Sie nun für sich, ob ein uneigennützigeres und edleres, ein höheres und schöneres Verhältniß der Menschen zu Gott möglich ist, als jenes kindliche, wobey von Seiten der Menschen nur Schuld, aber kein Verdienst statt finden kann, und leben Sie recht wohl.

Neunter Brief.

Diese, in den vorigen Briefen dargestellte, schöne und einfache Lehre, der Sie Ihren herz-

* Vgl. Michaelis über die Lehre von der Sünde und Genugthuung, S. 363. 599 f., 618 und 621 und Storr Erläuterung des Briefs an die Hebräer, (Tübingen 1809) in der Abhandlung über den Zweck des Todes Jesu S. 382 ff., 389. 688.

lichen Beyfall nicht versagen konnten, diese ist das Wesentliche der vom menschlichen Selbstdünkel und Unglauben so vielfach angefochtenen, und in neuerer Zeit fast ganz aufgegebenen Heilslehre des Christenthums. So unchristlich indeß unser Zeitalter war und noch ist, so würde dennoch dieser fast allgemeine Abfall von den Grundlehren, worauf Luther die protestantische Kirche gründete, und worauf das Christenthum aus allen Verirrungen immer wieder zurückkommen wird, er würde unerklärlich und unverantwortlich seyn, wenn es sich nicht ergäbe, daß in Ansehung derselben große Mißverständnisse, ja völlig falsche Begriffe obwalten, die meist von den Ausdrücken herrühren, worin sie vorgetragen werden. Ich muß Ihnen also diese Ausdrücke noch deutlich machen, damit sie vor ähnlichen Mißverständnissen bewahrt bleiben.

Die protestantische Kirche behauptet, daß allein durch den Glauben der Mensch vor Gott gerechtfertigt und beseligt würde. Rechtfertigen, iustificare, *δικαιουν* von *δικαιος*, welches unserm g e r e ch t entspricht, aber eine ausgedehntere Bedeutung hat, indem es sich nicht bloß auf juridische, sondern auf moralische Unsträflichkeit überhaupt bezieht und einen Menschen be-

zeichnet, der so ist, wie er seyn soll und also Gott wohlgefällt. Rechtfertigen nun heißt, einen für straflos, für gottgefällig erklären; und die Rechtfertigung bezieht sich nicht sowohl auf einzelne Handlungen, als auf die ganze Person (non est certi operis sed totius personae approbatio, Apologie, S. 101). Gott rechtfertigt uns, indem er unsre mannigfachen Fehler, unsre Ermangelung des Ruhms, den wir vor ihm haben sollten, aus lauterer Liebe uns vergiebt, unsere Schuld vor ihm als getilgt, oder unsere Sünden als versöhnt erklärt, und seines erneuten Wohlwollens uns versichert. Mit dieser Rechtfertigung ist die Erhebung zu Kindern Gottes, d. h. die Erhebung in ein Verhältniß zu Gott, worin wir uns einer größeren Güte und Liebe von ihm erfreuen dürfen, als wir verdienen und verdienen können, unzertrennlich verbunden; denn die er gerechtfertigt hat, die hat er auch verherrlicht, Röm. 8, 30; auch pflegen dieß die symbolischen Bücher beständig miteinander in Verbindung zu setzen, z. B. Conc. Form., Art. 3. S. 682: "die Gerechtigkeit des Glaubens ist Vergebung der Sünden, Wiedervereinigung mit Gott und Annahme zu Kindern Gottes", vgl. 684. 690 und 95. Daß uns diese Rechtfertigung nicht durch ein Wesen, das selbst

der Uebertretung des Gesetzes schuldig war und selbst Rechtfertigung bedurfte, sondern nur durch ein Wesen, das dem Gesetze durch Thun und Leiden völlig genügt hatte, zugesagt werden konnte, war unumgänglich nothwendig. Nur so konnte die Heiligkeit des Sittengesetzes und die unverdiente Rechtfertigung vollkommen nebeneinander bestehen.

Die katholische Kirche versteht unter der Rechtfertigung ein wirkliches gerecht und tugendhaft machen durch Eingebung neuer Kräfte zum Guten, welche Deutung des Wortes aber unsere Kirche verwirft, indem sie die Rechtfertigung bloß als einen Ausspruch, eine Erklärung Gottes, als eine Zusage seiner rechtfertigenden Gnade betrachtet. Ein Ausspruch, eine Erklärung, eine Zusage hat aber natürlich keine Geltung und keine Wirksamkeit für mich, wenn ich sie nicht glaube, und hieraus ergiebt sich nun, was es heißt: wir werden durch den Glauben gerechtfertigt. Unter dem Glauben wird hier nämlich nicht der Glaube an das Christenthum überhaupt, an die Einheit, Dreyeinigkeit Gottes u. dgl. verstanden*, sondern nur der

* Diesen Irrthum bestreitet Jacobus 2, 19. 20, vgl. Apologie S. 107—109.

Glaube eben an jene Erklärung, an jene Zusage der rechtfertigenden Gnade Gottes, mit andern Worten: unter dem rechtfertigenden Glauben wird nichts anders verstanden als eben der Glauben an unsere Rechtfertigung durch die Gnade Gottes. In einer Menge von Stellen sagen es die symbolischen Bücher, sagen es Luther und Melanchthon, daß der rechtfertigende Glaube nichts anders ist als jener spezielle Glaube an Gottes rechtfertigende Gnade, nichts anders als die Ergreifung und Aneignung der in Christo dargebotenen Rechtfertigung *. Wenn man also sagt: wir werden durch den Glauben gerechtfertigt, so heißt dieß bloß: Gott hat uns durch seine Gnade gerechtfertigt, und wir getrösten uns dessen, indem wir daran glauben. "Immer muß man, sagt Melanchthon loci (1543)

* Dieß belegt nun freylich die katholische Kirche mit dem Anathema Conc. Trident. Sess. VI. de iustificatione, Can. XI. XII., aber nirgends tritt auch das Schwankende, Zweydeutige und Unrichtige ihres Systems deutlicher hervor als in ihren Bestimmungen über die Rechtfertigungslehre, worin alle Begriffe, Rechtfertigung, Glaube, Gnade u. a. doppelsinnig sind, indem sie zugleich Wirkendes und Gewirktes, Objektives und Subjektives bezeichnen.

de vocabulo fidei diesen Satz correlativ verstehen: wir sind durch den Glauben gerechtfertigt, das heißt, wir sind durch Gottes Gnade gerechtfertigt." Paulus selbst wechselt mit den Ausdrücken, durch den Glauben und durch die Gnade gerechtfertigt werden, als correlativen Begriffen ab, und braucht bald diesen, bald jenen, Ephes. 2, 8 beyde vereinigt, aus Gnaden seyd ihr beseligt durch den Glauben.

Diese Rechtfertigung und Beseligung durch den Glauben an die Zusage der göttlichen Gnade stellt nun der Apostel eine Rechtfertigung durch die Werke, oder durch die Zuversicht auf die Werke entgegen, wobey schon durch den Gegensatz klar wird, daß unter Werken nicht bloß äußere Gebräuche und Cärimonien, sondern alles verstanden wird, was von unsrer Seite Ansprüche auf das göttliche Wohlgefallen begründen könnte, unser ganzes äußeres und inneres Verdienst, welches der Apostel für zu nichtig erklärt, um uns des göttlichen Wohlgefallens gewiß zu machen*. Hätte der Apostel überall

* Semper enim accusabit nos lex, quia nunquam legi Dei satisfacimus, Apologie S. 178.

blos den Irrthum bestreiten wollen, daß die äußeren Gebräuche nicht rechtfertigten, und verstände er bloß diese unter dem Worte ἔργα, so würde er ihnen die höhere Tugend als wahren Grund der Rechtfertigung entgegengesetzt haben*; aber er stellt den Werken die Gnade Gottes gegenüber, woraus denn deutlich genug hervorgeht, daß er nicht die Meinung hatte, welche ihm die älteren und neueren Gegner der Rechtfertigungslehre unterschieben (Apol. S. 77), die Meinung nämlich, daß zwar nicht die äußeren Gebräuche, wohl aber seine höhere Tugend, sondern die, daß weder jene noch diese, daß allein die Gnade Gottes den Menschen rechtfertige. Es ist unmöglich, daß Paulus jene Meinung gehabt habe, da er die Tugend, der er Werth beylegt, erst aus dem

---

* Vgl. M. F. Roos kurze Auslegung des Briefs an die Galater S. 58: "Paulus sagt also nicht, du mußt anstatt der kindischen Werke, welche dich das Cärimonialgesetz lehret, bessere thuen, welche dich Christus als ein Gesetzgeber und Vorbild lehrt, um dich selbst aus dem Fluche des Gesetzes hinauszuarbeiten, sondern verweiset den Menschen allein auf den Glauben."

Glauben entspringen läßt *, und der Brief an die Römer zeigt die Falschheit derselben so klar, daß er eben darum den Gegnern der wahren Lehre erstaunend anstößig ist.

Wenn also der rechtfertigende Glaube nichts anders ist als der Glaube an unsere Rechtfertigung durch Gottes väterliche Gnade, so ergiebt es sich daraus von selbst, wie grundfalsch es ist, den Glauben als dasjenige zu betrachten, was Gott erst bewöge oder veranlaßte, uns für gerechtfertigt zu halten, oder was erst vorhergehen müsse, ehe uns Gott für gerechtfertigt erklären könne. Es ist nicht nur falsch, sondern es ist absurd. Wie in aller Welt kann ich denn glauben, daß ich gerechtfertiget sey, wenn ich es noch nicht bin, sondern wenn eben dieser Glaube erst die Bedingung ist, unter der ich es werden soll. Wäre es nicht thörigt und lächerlich zu jemand zu sagen: wenn du glaubst, daß ich dir verziehen habe, so werde ich dir verzeihen? — Das was in uns der Rechtfertigung vorhergehen muß, ist nicht der Glaube an das Evange-

---

* Vgl. den trefflichen dritten Abschnitt der Apologie de dilectione et impletione legis.

lium, sondern die durch das Gesetz gewirkte contritio, die Reue und Bekümmerniß über unsere Sündhaftigkeit*, wer die nicht fühlt, den rechtfertigt Gott nicht**; aber über alle Menschen, die ihrer Sündhaftigkeit wegen bekümmert sind, ist durch Christum Gottes gnädige Rechtfertigung objektiv ausgesprochen; nicht alle sind Christen, aber alle sind Erlösete***, und Gott straft niemand darum, weil ihm seine Gnade nicht offenbaret ist; subjectiv aber fühlt derjenige, der es noch nicht weiß, daß er vor Gott gerechtfertigt ist, hier auf Erden noch nicht die Freude, den Frieden und die Erneuerung in sich, die der Glaube daran im Gläubigen hervorbringt.

---

* Vergl. den Abschnitt der Apologie de poenitentia und in der Concordien-Formel Art. 3. S. 687: "wahre und ungeheuchelte Reue muß vorangehen"; u. 688: "der wahre und beseligende Glaube ist nicht in denen, die der Reue entbehren; denn wahre Reue geht voran, und der rechtfertigende Glaube ist nur in denen, die wahre, nicht eingebildete Reue fühlen."

** "Denn das Evangelium kündigt die Vergebung der Sünden nicht den sicheren, sondern den betrübten und wahrhaft reuigen Seelen an." Conc. Form. S. 711.

*** Vgl. Thomas Abbt's treffliche Schrift: vom Verdienste. S. 252 f.

Wer nicht glaubt, kann die ausgesprochene Rechtfertigung nicht auf sich beziehen, er kann sich nicht gerechtfertigt fühlen, wenn er es auch ist. Der Glaube ist also nicht das, was uns die Rechtfertigung erst erwirbt — denn die ist uns schon längst durch Gottes Gnade zugesprochen — nicht das was uns objektiv rechtfertigt, sondern blos das Medium *, wodurch wir uns gerechtfertigt wissen und fühlen. "So oft wir vom rechtfertigenden Glauben reden, wollen wir das Objekt dabey verstanden haben, nämlich die zugesagte Gnade; denn der Glaube rechtfertigt und beseligt nicht deßwegen, weil er an und für sich ein verdienstliches Werk sey**, sondern nur, weil er die zugesagte Gnade annimmt" Apol. S. 70. Conc. Form. S. 684.

Wollte man also die ganze Lehre so ausdrücken, daß kein Mißverstand möglich wäre, so müßte man sie so fassen: wir können uns vor

---

* Sola fides est illud unicum *medium et instrumentum*, quo gratiam — apprehendere et accipere possumus. Concord. Form. S. 689.

** Dieß halten so viele für Lehre der protestantischen Kirche, obgleich es in dieser Stelle so ausdrücklich verneint wird.

Gott nicht durch die Zuversicht auf unser moralisches Verdienst gerechtfertigt fühlen, sondern blos durch den Glauben an die durch Christum uns gewordene Zusage seiner väterlich rechtfertigenden Gnade.

Dieser Glaube ist es denn, der dem über seine Sündhaftigkeit bekümmerten Menschen durch die Predigt des Evangeliums mitgetheilt, wahre Erfüllung des Gesetzes und wahre Tugend hervorbringt, der ohne Zuthun des freyen Willens ein neues Herz im Menschen schafft, (Schmalkald. Art. S. 336), indem er ihn mit den heiligen Gefühlen kindlicher Dankbarkeit und Liebe gegen Gott erfüllt, die ihn dann von selbst zu allem Guten hintreiben; dieser Glaube ist es, der den Menschen anfeuert, das Wohlwollen Gottes, welches er nicht erst erwerben muß, sondern schon besitzt, nie durch sträflichen Undank oder Leichtsinn zu verscherzen, der die Reue über die Sünde bis zum Abschen steigert, weil man einem so gütigen Vater zuwider gehandelt, und doch alles Niederdrückende, Bittere und Verzweifelnde ihr nimmt; dieser Glaube ist es der nicht anders kann als thätig und lebendig seyn in guten Werken, so daß, wo diese nicht statt finden, gewißlich auch jener nicht statt findet; "denn wir sagen, daß da, wo gute Werke

nicht folgen, ein falscher und nicht der wahre Glaube sey", Schmalk. Art. a. a. O. "Es ist unmöglich, gute Werke vom wahren Glauben zu trennen, so wie man Licht und Wärme nicht vom Feuer trennen kann", Conc. Form. S. 701. Ebendaselbst S. 688: "Die Liebe ist die Frucht des Glaubens, die auf den wahren Glauben gewiß und nothwendig folgt; denn wer nicht liebt, von dem kann man mit Recht schließen, daß er nicht gerechtfertigt sey, oder die Gerechtigkeit des Glaubens verloren habe" und S. 691: "also nicht auf diese Weise werden die guten Werke ausgeschlossen, als wenn der wahre Glaube ohne Reue stattfinden könnte, oder als wenn gute Werke nicht nothwendig auf den wahren Glauben, als die gewissesten Früchte folgten, oder als wenn die, welche an Christum glaubten, nicht gut handeln müßten, sondern nur das Verdienst unsrer Werke bey der Rechtfertigung wird ausgeschlossen." Vgl. Apologie S. 73. und ebendaselbst unter einer Menge hierher gehöriger Stellen nur noch die eine S. 85: "fälschlich also verläumdet man die Unsrigen, daß sie nicht gute Werke lehreten, da sie sie nicht nur fordern, sondern auch lehren, wie sie geschehen können." Denn das eben ist der Hauptzweck, warum uns die Gnade und Vaterliebe Gottes durch Chri-

stum verkündet worden ist, damit wir nämlich das göttliche Sittengesetz freyer, besser und vollkommener erfüllen können, wie auch Augustin de spiritu et litera §. 34 sagt: die Gnade ist gegeben, damit das Gesetz erfüllet würde, und §. 22: quod operum lex minando imperat, hoc fidei lex credendo impetrat.

Zehnter Brief.

Was könnte man nun, verehrter Freund, an jener göttlichen Lehre irgend noch anstößiges finden, außer vielleicht das eine, daß ihre Wirkungen auf das menschliche Gemüth Wirkungen des heiligen Geistes genannt zu werden pflegen. Hier glaubt man nämlich fälschlicherweise, die heilige Schrift und die ältere Theologie behaupte ein unmittelbares Einfiltern höherer Kräfte zum Guten, behaupte wunderbare Einwirkungen Gottes auf unser Gemüth, ohne die es noch dazu

dem Menschen gar nicht möglich wäre wahrhaft besser zu werden, und wie ließe sich dieß irgend mit dem gesunden Menschenverstande, mit der Erfahrung, mit den psychologischen Gesetzen des menschlichen Geistes reimen? Allerdings läßt es sich durchaus nicht mit reimen; aber es ist auch der älteren Theologie so wenig eingefallen, dieß anzunehmen, daß sie vielmehr mit der schärfsten Bestimmtheit das Gegentheil behauptet. Ich habe schon bey der Beleuchtung der friesischen Moral gezeigt, daß es die symbolischen Bücher als fanatischen Irrthum der Enthusiasten und Anabaptisten verwerfen, zu glauben, daß der heilige Geist den Menschen unmittelbar eingegossen werde, und es im Gegensatz dieses Irrthums sehr bestimmt und nachdrücklich ausführen, daß der heilige Geist nur mittelbar durch die Predigt des Worts und den Gebrauch der Sacramente den Menschen mitgetheilt werde. Man kann schlechterdings auch nicht eine einzige Stelle aus den symbolischen Büchern anführen, wo die Wirkung des heiligen Geistes als unmittelbare oder wunderbare Wirkung Gottes in uns dargestellt würde.

Die Unbilligkeit der Gegner der älteren Theologie tritt uns hier wirklich in einem sehr un-

vortheilhaften Lichte entgegen. Während man im N.T. alles durchforschte, um nur irgend Mittelursachen aufzufinden, durch die man die Wunder Jesu natürlich erklären könnte, und weil man nichts fand, zu den unhistorischsten, willkührlichsten Voraussetzungen zu greifen sich nicht scheute, ließ man immerhin der älteren Theologie, die alle Mittelursachen, wodurch Gott den heiligen Geist den Menschen mittheilt, sehr geflissentlich angiebt, eine Meinung aufbürden, welche sie in ihren Bekenntnißschriften als schwärmerischen Irrwahn an mehreren Orten ausdrücklich verworfen hat. Doch lassen wir lieber die symbolischen Bücher noch einmal selbst reden, um uns recht deutlich davon zu überzeugen, wie der heilige Geist den Menschen mitgetheilt wird und worin dieser mitgetheilte heilige Geist besteht. Die ausführlichste und trefflichste Stelle darüber steht in der Concordien-Formel Art. 2. de libero arbitrio S. 669—672; sie ist lang; aber ich muß sie Ihnen ganz mittheilen, zumal da Sie daraus auch ersehen können, in wie weit die Besserung des Menschen ganz von seinem freyen Willen abhängt, und in wie fern es eines jeden eigne Schuld ist, wenn er kein besserer Mensch wird. Zu den darin angeführten Schriftbeweisen füge ich nur noch Galat. 3, 2.

hinzu: habt ihr den Geist empfangen durch des Gesetzes Werke, oder durch die Predigt vom Glauben; und nun zur Stelle selbst:

"Wir wissen wohl daß Schwärmer und epicurisch gesinnte Menschen diese fromme Lehre vom Unvermögen und von der Böslichkeit unsers natürlichen freyen Willens, wornach unsere Bekehrung und Erneuerung blos Gott, aber nicht unsern Kräften beygemessen wird, gottlos, schändlich und boshaft mißbrauchen. Und viele durch ihre gottlose Reden geärgert und verführt, werden ausgelassen und verwildert und behandeln alle Uebungen der Andacht, Predigt, Lesung der heiligen Bücher, frommes Nachdenken leichtsinnig oder vernachlässigen sie gänzlich und sprechen: da sie sich doch nicht durch ihre eigenen natürlichen Kräfte zu Gott bekehren könnten, so wollten sie in ihrem Eigensinn gegen Gott beharren und erwarten, bis sie von Gott mit Gewalt und wider ihren Willen bekehrt würden; und da sie in diesen geistlichen Dingen kein selbstthätiges Vermögen hätten, sondern jenes ganze Geschäft der Bekehrung allein ein Werk des heiligen Geistes sey, so wollten sie fürder das Wort Gottes weder hören noch lesen noch des Sacraments sich bedienen, sondern erwarten, bis ihnen Gott

unmittelbar vom Himmel seine Gaben eingösse, so daß sie dann wirklich in sich spürten und durch die Erfahrung selbst gewiß werden könnten, sie seyen von Gott bekehrt. Andere aber als schwache und schüchterne Seelen könnten vielleicht, wenn sie unsere fromme Lehre vom freyen Willen nicht recht verstehen, in diese traurigen Gedanken und gefährliche Zweifel verfallen: ob sie von Gott erwählt seyen und ob Gott jene Gaben durch den heiligen Geist in ihnen wirken wolle, zumal wenn sie in ihren Herzen einen nicht so festen und feurigen Glauben, und bereitwilligen Gehorsam, sondern nur lauter Schwächen, Leiden und Bekümmernisse fühlen."

"Darum wollen wir weiter aus Gottes Wort lehren, wie der Mensch zu Gott bekehrt werde, wie und durch welche Mittel — nämlich durchs ausgesprochene Wort (verbum vocale) und durch die Sacramente — der heilige Geist in uns wirksam sey, und wahre Reue, Glaube, und neue geistliche Kräfte und Vermögen zum tugendhaften Handeln in unsern Herzen bewirken und ertheilen wolle, und wie wir uns gegen jene dargebotenen Mittel zu verhalten, und ihrer uns zu bedienen haben."

"Es ist nicht Gottes Wille, daß jemand verloren gehe, sondern er will, daß alle Menschen zu ihm bekehrt und selig werden. So wahr ich lebe, spricht der Herr, (Ezech. 33, 11), ich will nicht den Tod des Sünders, sondern daß er bekehrt werde und lebe. Denn also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn gab, auf daß alle, die an ihn glauben nicht verloren gehen, sondern das ewige Leben haben, (Joh. 3, 16.) Darum sorgt Gott nach seiner unaussprechlichen Güte und Liebe dafür, daß sowohl sein göttliches und unwandelbares Gesetz, als auch sein wundersamer Rathschluß über unsere Erlösung, nämlich sein heiliges und beseligendes Evangelium von seinem ewigen Sohne, unserm einzigen Heiland und Erretter, öffentlich verkündigt werden. Durch diese Predigt sammelt er sich aus dem menschlichen Geschlechte eine ewige Kirche, und bewirkt in den Seelen der Menschen wahre Reue, Erkenntniß der Sünden, und wahren Glauben an Gottes Sohn Jesum Christum. Und es gefiel Gott durch dieses Mittel und auf keine andere Weise, nämlich durch sein heiliges Wort, wenn man dieß entweder predigen hört oder liest, und durch den ordentlichen Gebrauch der Sacramente*

* Man könnte auch als besonderes Mittel

die Menschen zum ewigen Heil zu berufen, zu sich zu ziehen *, zu bekehren, zu erneuern und zu heiligen. Weil nach Gottes Weisheit, sagt der Apostel (1 Cor. 1, 21), die Welt durch ihre Weisheit Gott nicht erkannte, gefiel es Gott durch eine Predigt der Einfalt selig zu machen, die daran glauben. Und der Engel spricht (Apostelgesch. 10, 6): Petrus wird Worte zu dir reden, durch die du und dein ganzes Haus beseligt werden wirst. Der Glaube

---

zur Erhaltung des heiligen Geistes das Gebet nennen, nach Lucas 11, 13.

* Vgl. Klarer und ganz gründlicher Bericht, was vom freyen und eignen Willen, Wiedergeburt des Menschen u. s. w. zu halten sey, von Joannes Spreter, Strasburg, 1531, im Abschnitt von der Berufung: "das Ziehen Gottes (Joh. 6, 44) anders nichts ist, als die Offenbarung seines väterlichen Herzens und Willens, den er gegen uns trägt, durch seine gnädige Verheißung, so er in Christo erfüllt hat; dann ziehet uns Gott, wann er uns öffnet seinen gnädigen Willen, sein Gnad und väterlich Herz darbeut, Trost, Hülf, Barmherzigkeit und Seligkeit verspricht; jetzt laufen wir und kommen wir zu Christo, als dem rechten Mittler, in welchem wir alle Gnad und Seligkeit finden."

entsteht durch die Predigt, das Predigen aber durch das Wort Gottes, (Röm. 10, 17.) Ferner: heilige sie Vater in deiner Wahrheit; dein Wort ist die Wahrheit u. s. w. ich bitte aber auch für die, die durch ihr Wort an mich gläuben werden, Joh. 17, 17. 20. Daher ruft der ewige Gott und himmlische Vater von seinem geliebten Sohn und allen, die in seinem Namen Buße und Vergebung der Sünden predigen: diesen hört (Matth. 17, 5.)"

"Diese Predigt des göttlichen Wortes müssen alle hören, die ewiges Heil zu erlangen wünschen. Denn die Predigt des göttlichen Worts und seine Anhörung sind die Werkzeuge des heiligen Geistes, mit denen und durch die er wirksam seyn und die Menschen zu Gott bekehren, und das Wollen und Vollbringen in ihnen bewirken will."

"Dieses Wort Gottes kann auch der noch nicht zu Gott bekehrte und wiedergeborene Mensch mit den äußeren Ohren hören oder es lesen. Denn in solchen äußerlichen Dingen hat, wie schon oben gesagt, der Mensch auch nach dem Falle einigen freyen Willen, so daß er den öffentlichen kirchlichen Versammlungen beywohnen,

und das Wort Gottes hören, oder nicht hören kann."

"Durch dieses Mittel oder Werkzeug, nämlich die Predigt und Anhörung des Worts wirkt Gott*, erweicht unsere Herzen, und leitet den Menschen, daß er aus der Predigt des Gesetzes seine Sünden und den Unwillen Gottes erkenne, und wahren Schrecken und Reue in seinem Herzen fühle. Und durch die Verkündung und Ueberdenkung des Evangeliums von der unverdienten und gnädigen Vergebung der Sünden in Christo, wird der Funke des Glaubens im Herzen entzündet, der die Vergebung der Sünden durch Christum erfaßt und sich mit der Verheißung des Evangeliums tröstet; auf diese

* Von hier aus entscheidet sich die Frage, ob man moralisch oder dogmatisch predigen müsse? offenbar beydes zugleich im innigsten Verein. — Es ergiebt sich zugleich hier, daß das Christenthum durchaus nicht eine unbestimmte, unklare, von dem Wärmegrad aufwallender Sensationen abhängige Gefühlstugend, sondern daß es einen Zustand des Herzens hervorbringen will, der, auf deutlicher Selbsterkenntniß und entschiedener Ueberzeugung ruhend, gründliche Besserung des ganzen inneren Menschen, des ganzen Sinnes und Wandels abzweckt. Nicht die auf-

Weise wird der heilige Geist, der dieß alles wirkt, ins Herz gesendet. —

"Wenn aber ein Mensch weder das Wort Gottes hören noch lesen will, sondern vielmehr den Dienst des Wortes und die Kirche Gottes verachtet, und so in seinen Sünden stirbt und zu Grunde geht, so kann er weder aus Gottes ewigem Rathschlusse Trost schöpfen, noch Gnade bey Gott erlangen. Denn Christus, in dem wir erwählt sind, bietet allen Menschen im Wort und Sacrament seine Güte an, und will ernstlich, daß jenes Wort gehört werde, und hat verheißen, daß er, wo zwey oder drey in seinem Namen versammelt wären und fromm von seinem Worte handelten, daselbst mitten unter ihnen seyn würde. Wenn daher ein profaner Mensch die Werkzeuge oder Mittel des heiligen Geistes verachtet und das Wort Gottes nicht hören will, so geschieht ihm nicht Unrecht, wenn er vom heiligen Geiste nicht erleuchtet, sondern

---

fallende Stärke der Empfindungen also, sondern ihr beständiges Abzwecken zum Ziele der Besserung bestimmen ihren Werth, wie dieß Spalding in der Schrift: über den Werth der Gefühle im Christenthum (Leipzig 1764) trefflich ausgeführt hat.

in der Finsterniß seines Unglaubens gelassen wird und verloren geht. Davon stehet geschrieben: wie oft habe ich deine Kinder versammeln wollen, wie eine Henne ihre Küchlein versammelt unter ihre Flügel, und du hast nicht gewollt."

Aus dieser Stelle nun gehet es klar hervor, daß die Wirkungen des heiligen Geistes in uns nichts anders sind, als der durch die Lehre des Gesetzes vornämlich aber durch die Lehre des Evangeliums ebensowohl ohne unser Verdienst, als ohne Wunder in uns entstehende pathologische Zustand des Gemüths, nichts anders nämlich, als die Empfindungen der Beschämung, der Reue und des Schmerzes über die Sünde, verbunden mit den begeisternden Empfindungen der Dankbarkeit und Liebe gegen Gott, des Trostes und Friedens, der edelsten Erhebung und Freudigkeit zu allem Guten. Daß in diesen übersinnlichen Gefühlen, die uns über unsere Ichheit erheben, indem sie unser ganzes Wesen rühren, läutern und mit Gott vereinen, etwas von göttlicher Wesenheit (aliquid essentiae Dei 2 Petr. 1, 4) liegt*, und weit mehr als in der Ver-

---

* Vgl. Suabedissen, die Betrachtung des Menschen 1r Thl. Cassel 1815. S. 46:

nunft, die das Princip der Ichheit ist, leidet keinen Zweifel. Diese Gefühle erneuen in uns das Ebenbild Gottes. Wo auch im N. T. das Wort πνευμα nicht in physischem oder metaphy-

---

diejenige Besserung, welche nicht blos Erhebung ist aus den wirklichen Sünden dieses zeitlichen Lebens, zu welcher der Mensch in sich auch innerhalb der Gefallenheit noch Kraft fühlt, sondern auch aus der Sündhaftigkeit oder Gefallenheit selbst, die Grunderneuerung also des Lebens, die Rückkehr der Seele zum Leben im Urleben kann nicht aus eigner Kraft der gefallenen Seele als solcher statt finden, sondern nur durch eine aus dem Urleben quellende Rührung der gefallenen Seele, durch welche sie, im Innersten bewegt, ihres ursprünglichen Lebens und damit ihrer ursprünglichen Freyheitskraft inne wird, und nun mit derselben durchbrechend und vernichtend die Beschränktheit des Eigenwillens, zurückkehrt, selbstbewußt, in des Urlebens Lebendigkeit, der Willkühr sich begebend um der Freyheit und des eiteln Selstständigkeitsbestrebens um der wahren Lebendigkeit willen." Jene Rührung bringt sehr richtig die wahre erlösende Freyheit erst hervor; wie und wodurch aber jene Rührung hervorgebracht werde, darüber erhalten wir vom Verfasser keinen Aufschluß.

sischem, sondern in moralischem Sinne steht, heißt es nicht sowohl Geist als Begeisterung, und selbst wo von Erkenntnissen des πνευμα die Rede ist, 1 Cor. 2, 10 ff., wird keine Vernunfterkenntniß, sondern Erkenntniß durch Empfindung verstanden. Gebraucht man statt des Ausdrucks heiliger Geist, der hauptsächlich dadurch für uns undeutlich ist, weil wir durch Geist mehr die Vernunft als das Herz, mehr die Erkenntnißkräfte als die moralischen bezeichnen, den Ausdruck heilige Begeisterung *, so fällt mit einemmal alles Unverständliche und Unbegreifliche hinweg. Weil der Mensch diese Begeisterung als einen pathologischen Zustand nicht durch seine Spontaneität in sich erzeugen kann, weil sie aber durch die recht miteinander verbundene, wahre Lehre des Gesetzes und des Evangeliums nach psychologischen Gesetzen mit Nothwendigkeit in ihm entsteht, weil sie mit gleicher psychologischer Nothwendigkeit die schönsten Tugenden (Galat. 5, 22) in ihm erzeuget und zu allen guten Werken ihn antreibt, deßwegen behauptet unsre Kirche, daß der Mensch nur auf pathologischem Wege wahrhaft bekehrt und ge-

* Begeisterung nicht in dem engen Sinne genommen, worin es mit Enthusiasmus gleichbedeutend ist.

bessert werden könnte. Daher nennt sie auch die Bekehrung und Besserung der Menschen ein Werk Gottes, weil nämlich der Mensch nicht durch die Kräfte seines freyen Willens jene fromme Begeisterung in sich hervorbringt, sondern sie in ihm durch das Vernehmen des übernatürlich geoffenbarten göttlichen Wortes oder durch den herzerhebenden Gebrauch der von Christo als Zeichen der Gnade verordneten Sacramente ohne Verdienst seines Willens hervorgebracht wird. Dieß ist nun aber eben die Streitfrage, ob der Mensch durch den bloßen freyen Willen, oder ob er nur durch pathologische Affizirung zu der wahren Tugend und Sittlichkeit gelangen könne. Mit der stärksten Bestimmtheit behauptet unsere Kirche das letztere und ich behaupte es mit ihr.

Zugleich aber behaupte ich auch, daß niemand ihre Heilslehre auf sich anwenden kann, der nicht Jesum für ein übernatürliches Wesen hält. Denn war Jesus blos ein Mensch (der Grad seiner Vorzüglichkeit macht hier keinen Unterschied), so haben wir von einer Gnade und Liebe Gottes, die größer ist als unser Verdienst, durchaus keine Gewißheit, wodurch denn jene Lehre von selbst zusammenfällt; denn die menschliche Vernunft kann uns, wie jeder von selbst fühlen

muß, nur von einem solchen Wohlwollen Gottes einige Gewißheit geben, welches unserm Wohlverhalten proportioniret ist; von einer väterlichen Gnade und Liebe aber, die uns nicht nach dem Maßstabe unsers Verdienstes zugemessen würde, hat die Vernunft nicht einmal eine Idee, geschweige denn eine Gewißheit. Grade die Gewißheit aber ist es, auf die es hier vor allem ankömmt; denn nicht blos von der Idee selbst, sondern hauptsächlich auch von der Stärke und Festigkeit der Ueberzeugung, womit wir daran glauben, hängt der wohlthätige Einfluß derselben auf unser Gemüth ab. Diese Zuversicht der Ueberzeugung, diese Gewißheit des Glaubens vermag uns blos ein unmittelbarer Gesandte Gottes zu geben; und wer Jesum zum blosen natürlichen Menschen herabsetzt, raubt, unangesehen des abscheulichen Zwangs, welchen er der Schrift anthut, den Gewissen nicht nur ihren gewissesten Trost, ihren reinsten Frieden, und ihre fröhlichste Zuversicht, sondern raubt ihnen auch die stärksten, edelsten und vollkommensten moralischen Triebfedern, und giebt ihnen dafür trostleere Philosophie, deren Unwirksamkeit wir oben kennen gelernt haben. Daß sich aber der Glaube an Jesu übernatürliches Wesen, trotz den schon zwey Generationen durch fortge-

setzten Bemühungen der Gegner, nicht nur immer noch erhalten hat, sondern auch schon jetzt sich mehr und mehr wieder befestigend gewißlich noch den Sieg über den Naturalismus oder naturälistischen Rationalismus davon tragen wird, darüber bitte ich Sie ein früher von mir herausgegebenes Schriftchen: drey Abhandlungen über wichtige Gegenstände der Theologie (Göttingen 1820) S. 160 ff. zu vergleichen. Sie werden daraus ersehen, daß der ganze Streit sich am Ende blos auf ein einziges Wunder bezieht, indem er auf die rein historische Frage sich reducirt: war Jesus selbst ein Wunder, ein wunderbarer Mensch, ein mehr als andre Menschen vermögendes, in übermenschlichen Verhältnissen stehendes Wesen, oder war er dieß nicht? * Wird diese Frage

---

* Ich bedauere in der Aufstellung dieser Behauptung von dem sonst schätzbaren Rezensenten dieses Schriftchens in der Hall. Lit. Z. Nro. 1 dieses Jahrs S. 4 so sehr mißverstanden worden zu seyn, muß aber wirklich die Schuld des Mißverständnisses mehr der Flüchtigkeit des Rezensenten als meinen Ausdrücken beymessen. Rez. verwirft die Behauptung, daß der Satz: Christus ist mehr als Mensch dem Wesen nach, der eigentliche Streitsatz sey, und belehrt mich, daß

bejaht, so sind alle Wunder, die Jesus that, aus seinen höheren Kräften und Verhältnissen

---

der Streitpunkt vielmehr die Art und Weise der durch Jesum geschehenen Offenbarung beträfe. Aber eben dieß und nichts anders ist es ja, was ich behaupten will, und so sehr ich mich deßhalb der Uebereinstimmung mit Rez. freue, so leid thut es mir, daß er sich nicht die Zeit genommen, eben diese Behauptung in meinen Worten zu finden. Ich wüßte doch nicht, wie man es deutlicher sagen könnte, als ich es namentlich S. 164 und 174 gesagt habe, daß der Streitpunkt nicht die positiven Dogmen, sondern die Art und Weise ihrer Bekanntwerdung, ihrer Offenbarung beträfe, und ich glaube nicht, daß nach der S. 165-167 gegebenen Ausführung in dem Satze: Christus ist mehr als Mensch dem Wesen nach, jemand etwas anders finden kann, als die reine Verneinung der Behauptung, daß er als Offenbarender nur eine — sey es auch noch so hohe — menschliche Autorität habe, oder daß die Art und Weise der durch ihn geschehenen Offenbarung eine blos natürliche sey. Das, dem Wesen nach, soll ja nur einen Gegensatz gegen, dem Grade nach, bilden. Hätte Rez. nur das Blatt umgewandt, so würde er gleich mit klaren Worten gelesen haben, daß jener Satz nichts anders sagen soll als: der Lehrer des Chri-

erklärbar, und kein Objekt des Streits mehr, und alle auch von der menschlichen Vernunft

---

stenthums überschreitet auf irgend eine Weise die Schranken der Menschheit, hingegen durchaus keine positiven Bestimmungen über das Wie dieses Ueberschreitens enthalten soll, mag man sich nun dieses angeboren oder mitgetheilt, mag man sich es socinianisch, arianisch, athanasianisch oder wie sonst denken; denn dieß sind alles Meinungen supernaturalistischer Parteyen, über deren Differenzen die Exegese der dahin einschlagenden Aussprüche Christi und der Apostel erst dann mit Grund entscheiden kann, wann der allen supernaturalistischen Parteyen gemeinschaftliche Streit gegen den Naturalismus und Rationalismus entschieden ist; denn wenn der letztere Recht hätte, so wäre ja alles Streiten über jene Differenzen unnütz. Auch von Moses und den Propheten läßt sich, wenn sie wirklich Wunder thaten, behaupten, daß sie die Schranken der Menschheit oder der Natur überschritten. Mein flüchtiger Rez. aber hält jenen Satz, ob ich mich gleich so nachdrücklich dagegen verwahrt habe, für eine positive Bestimmung der Uebernatürlichkeit Christi, und erinnert dagegen an die Socinianer, die denselben leugneten und doch strenge Supernaturalisten seyen. Dieß mußte mir in der That höchst auffallend seyn,

nicht durch sich selbst zu erweckende Lehren, die er wirklich lehrte, sind seiner höheren Verbin=

---

da ich so augenscheinlich mit jenem Satz weit weniger Uebernatürliches von Christo behaupten wollte, als die Socinianer, die ja bekanntlich alle positiven Bestimmungen des apostolischen Symbolums annehmen. Auch bey Beurtheilung der dritten Abhandlung verwirrt Rez. die Begriffe, indem er das was erst Wirkungen der πιστις sind, durch πιστις selbst bezeichnen will. Es sind zwar, wie die Abhandlung S. 192 ff. und die vorstehenden Briefe hoffentlich zur Genüge zeigen, absolut nothwendige Wirkungen, Wirkungen des Glaubens, die Rez. unter πιστις selbst versteht, aber auch die nothwendigste Ursache ist von ihrer Wirkung immer noch verschieden. — Was die erste Abhandlung über die Entstehung der Evangelien anlangt, so danke ich dem Rez. daß er einen Mangel derselben aufgedeckt. Ich hätte allerdings noch besonders erklären müssen, wie es gekommen, daß man anfangs wegen Unzuverlässigkeit der Tradition das Bedürfniß schriftlicher Documente gefühlt und dann dieselben vernachlässigt und im Gedächtnisse jedes Evangelisten den Einflüssen von mancherley individuellen Auffassungsweisen preisgegeben habe, wodurch ihnen ihre urkundliche Bewahrheitung wieder geraubt werden mußte. Ich glaube aber,

dung mit Gott wegen gewiß, und müssen von der Vernunft anerkannt werden. Denn so we-

---

daß die Data zur Beantwortung dieser Frage in meiner Abhandlung vorhanden sind. Ich habe nämlich S. 66 — 69 den Zeitpunkt und die Umstände, wodurch die Aufzeichnung schriftlicher Documente dringendes Bedürfniß wurde, so speciell nachgewiesen, daß es sich daraus leicht erklären läßt, wie im Verlauf der Zeit bey veränderten Umständen, als das Christenthum überall im römischen Reiche verbreitet war und durch das Zeugniß des Geistes und der Kraft sich bewährte, jenes Bedürfniß ganz verschwinden konnte, so daß selbst unsre kanonischen Evangelium wie zufällig entstanden sind. Die Streitigkeiten mit den Ketzern machten nachher erst im 2ten Sec. die Sammlung des Kanons zum Bedürfniß; als sich aber die orthodoxe Kirche alleinherrschend befestigt hatte, verlor sich auch dieses Bedürfniß wieder und man verließ sich wiederum auf die Tradition. Abermals wurde dieser in der Reformation der schriftliche Kanon entgegengesetzt. Die Gieselersche Meinung ist, abgesehen von der doppelten Schwierigkeit einer gleichförmig aramäischen und gleichförmig übersetzten griechischen Tradition, dadurch unhaltbar, daß sie die Gleichförmigkeit der evangelischen Erzählungen von selbst entstanden seyn läßt; dieß halte ich für

nig Gott, die Urvernunft, etwas der menschlichen Vernunft widersprechendes offenbaren kann, (vgl. Tittmann, über Supranaturalismus u. s. w. §. 97. 107. 116), so wenig kann sich die letztere weigern, von ihrem Urheber Belehrungen anzunehmen, die als solche wirklich beglaubigt sind, und die er, der die Menschen stufenweise erzieht, gleich Anfangs ihr mitzugeben nicht für gut befunden hat. Wird aber diese Frage verneint, so hat man gar nicht weiter über jene Lehren zu streiten, die ja allein auf der Bejahung derselben beruhen. Auf diesem scharf entgegengesetzten Ja und Nein beruht der Streit in seinen Grundlagen. Daß aber das Ja und was draus folget, siegen wird, dürfen wir zuversichtlich hoffen, da die Schrift zu unwidersprechlich dafür spricht. Die Wahrheit wird das Feld behalten. Leben Sie wohl. —

---

unmöglich; was §. 7 der Gieselerschen Schrift wirklich erklärend ist, deutet alles auf Absichtlichkeit hin. Die erfreulichen Resultate, die aus meiner Meinung fließen, konnte ich nicht verbergen; aber sie waren es nicht, die, wie Rez. glaubt, von vorn herein mich zur Aufstellung derselben bewogen; im Gegentheil habe ich in der Vorrede ausdrücklich erklärt, daß der Nutzen einer Meinung nicht für ihre Wahrheit entscheidet. —

II.

Anhang.

Widerlegende Bemerkungen
zu
Herrn D. Schleiermacher's
Abhandlung über die Lehre von der Erwählung.

Nach einigen interessanten Vorbemerkungen über das Geschichtliche der großen Streitfrage und über ihre durch die jetzigen Unionsversuche der beyden protestantischen Parteyen erneute Wichtigkeit, beginnt Herr D. Schleiermacher, dessen polemische Gewandtheit bekannt ist, seine Bestreitung der lutherischen Erwählungslehre sogleich damit, auf ein Eingeständniß zu fußen, was ein berühmter lutherischer Theologe — Herr D. Bretschneider in seinen Aphorismen über die Union — von der Inconsequenz dieser Lehre freylich gethan hat, aber nicht mit Recht gethan hat. Herr D. Bretschneider glaubt nämlich (Aphorismen S. 94), die lutherische Erwählungstheorie, welche die Erwählung nicht blos

vom absoluten Willen Gottes, sondern auch vom Wollen oder Nichtwollen des Menschen abhängig macht, stände im Widerspruch mit der andern lutherischen Lehre vom Unvermögen des Menschen, sich selbst zu bessern. Man kann es Herrn D. Bretschneider gewiß nicht absprechen, daß er die symbolischen Bücher sehr genau kennt, aber er scheint hier über dem Buchstaben den Sinn derselben verkannt zu haben. Allerdings spricht die Concordienformel, in den Artikeln von der Erbsünde und vom freyen Willen, von einem völligen und gänzlichen Unvermögen des Menschen, sich selbst zu bessern; aber wenn auch die Ausdrücke nicht gut zu heißen sind, deren sie sich dabey bedient, versteht sie denn unter Besserung das, was die neuere philosophische Moral darunter versteht? Der erhabenen Idee gemäß, welche die symbolischen Bücher von der wahren gottgefälligen Tugend als einem liebevollen, edel begeisterten Zustande des Herzens aufstellen, versteht sie unter sich selbst bessern nichts anders als, sich selbst mit reinen, göttlichen, lebendig sittlichen Gefühlen erfüllen, und nun frage ich, ob dieß der Mensch kraft des freyen Willens auch nur zum kleinsten Theile bewerkstelligen kann, ob er es, wenn es ihm auch noch so dringend geboten wird, mit der größten An=

strengung seines Willens vermag? Gewiß, er vermag es nicht. — Und dennoch hängt es nach dieser Lehre vom Menschen ab, gebessert zu werden oder nicht? Allerdings; denn da er nach eben dieser Lehre in äußerlichen Dingen Freyheit hat, da Handlungen und Vorstellungen (res rationi subiectae) in der Macht des freyen Willens stehen, so hängt es von ihm ab, die gegebenen Mittel zu gebrauchen, wodurch jene wahre Besserung in ihm gewirkt werden soll. Die Mittel, durch die der heilige Geist wirkt, sind, wie bekannt, nebst dem Gebrauch der Sacramente hauptsächlich die Anhörung, Lesung und Meditation des göttlichen Wortes. "Dieses Wort Gottes kann der Mensch, auch noch ehe er zu Gott bekehrt und wiedergeboren ist, mit den äußeren Ohren hören und es lesen; denn in dergleichen äußeren Dingen hat der Mensch, wie schon oben gesagt worden, auch noch nach dem Fall einigen freyen Willen, so daß er in die kirchlichen Versammlungen gehen, das Wort Gottes hören oder nicht hören kann." Concordienformel S. 671. In solche äußere Handlungen aber, die der Mensch nicht nur wollen kann, weil sie ihm geboten sind, weil ihn Sitte, Herkommen, Ehrliebe, Furcht vor den Strafen jener Welt u.

dgl. dazu bestimmen, sondern die er auch durch bloses Wollen bewerkstelligen kann, setzt nun die lutherische Lehre noch nichts von der wahren Besserung, nicht einmal den Anfang derselben, der erst dann eintritt, wenn die Hörung, Lesung oder Meditation des Wortes und der Gebrauch der Sacramente aufs Herz wirken, und ein neues Herz zu schaffen beginnen, was der Wille nimmer vermag. Mit Recht spricht sie also das Vermögen sich selbst zu bessern dem Menschen ab, und macht dennoch mit gleichem Recht seine Erwählung von ihm abhängig. Wäre dieß etwas näher erwogen worden, so würde kein der lutherischen Lehre zum Präjudiz gereichendes Eingeständniß geschehen, und Herr D. Schleiermacher nicht S. 9 f. zu so ungegründeten Folgerungen veranlaßt worden seyn, als wäre nach der lutherischen Theorie die Erlösung durch Christum nicht nothwendig, wenn doch der Mensch sich selbst helfen und bessern und sich gleichsam an seinem eignen Schopf aus dem Sumpfe herausheben könne. Nicht sich selbst herausheben, aber die Hand fassen kann er, die ihn herausheben will.

Herr D. Schleiermacher ist indeß viel zu billig dazu, durch Herrn D. Bretschneiders Ein-

geständniß den Sieg schon in seinen Händen zu glauben, und sucht daher S. 11 ff. die lutherische Lehre aus ihren Quellen der Inconsequenz zu überführen. Weil dieß aber aus den alleinig ächten Quellen, aus den symbolischen Büchern nicht angeht, so greift er (S. 12.) zu Gerhards locis theologicis und hebt aus diesen eine Stelle heraus, die allerdings mit Stellen der symbolischen Bücher im Widerspruch steht, aber nur deßhalb, weil sie einen Irrthum enthält, der diesen völlig fremd ist. In dieser Stelle meint nämlich Gerhard, daß Gott nur diejenigen zur Seligkeit verordnet, von denen er vorausgesehen, daß sie glauben würden, und Herr D. Schleiermacher, obgleich er selbst eingesteht, daß die symbolischen Bücher dieß nicht lehren, bürdet dennoch diese irrige Meinung der lutherischen Kirche als bestimmte Behauptung ihrer Erwählungstheorie auf. Die Stelle, die er als am meisten dahin einschlagend aus den symbolischen Büchern anführt, ist eine aus Ephes. 1, 11. 13. zusammengesetzte Stelle, die nach dem ganzen Zusammenhang sich auf solche bezieht, die ihrer Erwählung schon gefolgt sind und den heiligen Geist durch Hören des Evangeliums fortdauernd in sich wirken lassen.

Jener Meinung Gerhards, so oft sie auch von andern lutherischen Theologen nachgesprochen seyn mag, liegt die in den vorstehenden Briefen hinlänglich als falsch dargestellte Voraussetzung zum Grunde, als müsse der Glaube unsrer Seits vorhergehen, ehe die Rechtfertigung von Seiten Gottes erfolgen könne. Es ist daselbst gezeigt, daß der Glaube nichts anders ist, als die Ergreifung oder Aneignung der schon ausgesprochenen Rechtfertigung, und daß es daher widersinnig wäre, den Glauben an eine schon ertheilte Gnade zur Bedingung ihrer Ertheilung zu machen. Mit Recht nennt deßwegen Herr D. S. die Annahme eines göttlichen Vorherbestimmtseyns durch den vorausgesehenen Glauben (S. 82.) ein unzureichendes Auskunftmittel, um dem strengen Augustinismus zu entgehen, aber er hätte nur auch dieses schlechte Auskunftmittel, was die lutherische Kirche in ihren Bekenntnißschriften niemals aufgestellt hat, nicht so gradezu aus der Privatschrift eines einzelnen Theologen der ganzen lutherischen Kirche zuschreiben sollen, und zwar schon deßwegen nicht, weil es eben durch die zur Entkräftung desselben aus der augsburgischen Confession von ihm angeführte Stelle so leicht entkräftet wird. So ist eigentlich nur Gerhard aus den symbolischen Büchern eines

Irrthums überwiesen, aber nicht der Lehrbegriff diese Bücher eines Widerspruchs.

Was nun die genannte Stelle betrifft, so lautet sie im 5ten Artikel der unveränderten augsburgischen Confession folgendermaßen: per verbum et sacramenta, tanquam per instrumenta donatur spiritus sanctus, qui fidem efficit, ubi et quando visum est Deo, *in iis, qui audiunt Evangelium.* Daß sich dadurch die symbolischen Bücher deutlich genug gegen jenes Auskunftmittel erklären, wird Herrn D. Schleiermacher niemand abstreiten; aber ob sie nun dadurch der kalvinischen Lehre so sehr das Wort reden, wie er zu glauben scheint, dieß möchte sehr bezweifelt werden. Allerdings wirken wir nicht den Glauben in uns durch unsern freyen Willen, sondern er wird in uns gewirkt durch die Predigt des Worts; aber eben deßwegen haben auch die symbolischen Bücher nicht an den von Gott vorausgesehenen Glauben unsere Erwählung geknüpft, sondern an dasjenige, was in unsrer Willkühr steht, nämlich das Evangelium zu hören oder nicht zu hören, die Sacramente zu gebrauchen oder nicht zu gebrauchen. Der Zusatz in iis, qui audiunt Evangelium ändert also hier nicht, wie Herr D.

Schleiermacher meint (S. 13), wenig, sondern viel, ja alles; denn nach der allgemeinen Lehre der symbolischen Bücher hängt das Wirken des heiligen Geistes von jenem Hören ab, und nach derselben Lehre stehet dieses Hören in der Macht des freyen Willens. Es kommt also auf diese geringe Selbstthätigkeit dennoch sehr viel an *, und Herr D. Schleiermacher irrt, wenn er das Gegentheil glaubt, weil ja der Glaube doch nur gewirkt würde, ubi et quando visum est Deo. Diese Worte sollen offenbar die in den symbolischen Büchern so oft ausgesprochene Abhängigkeit der Entstehung des Glaubens von unserm selbstthätigen Hören des Evangeliums nicht aufheben, sondern nur das unverdiente, blos auf seiner Gnade beruhende Verfahren Gottes gegen uns bezeichnen, wie dieß klar und deutlich die Worte sagen, welche als authentische Interpretation gleich auf die oben angeführte Stelle folgen scilicet, quod non propter nostra merita, sed propter Christum iustificet etc. Um Mißdeutungen zu ver-

* Wiewohl auch jemand, z. B. Paulus, ganz ohne dieselbe erwählt werden kann, zum sichtlichen Beweis, daß wir nicht durch sie erst die Erwählung verdienen.

hüten, hat Melanchthon * später den Artikel anders gefaßt; aber die lutherische Kirche, so bestimmt sie sich gegen die kalvinische Prädestination erklärte, behielt dennoch die erste Abfassung des Artikels bey und erklärte dadurch abermals authentisch, daß er nichts kalvinisches enthalte.

Herr D. Schleiermacher fühlt selbst die Schwäche seiner auf das ubi et quando visum est gegen das selbstthätige Hören des Evangeliums gestützten Argumentation und geht daher (S. 13) schnell zu der Behauptung weiter, daß sich jene Selbstthätigkeit überhaupt nicht mit andern anerkannten Lehren der sym-

---

* Nicht nur in den späteren Ausgaben der loci, sondern auch bey jeder sonst dargebotenen Gelegenheit erklärte sich Melanchthon antikalvinisch für die freye Selbstthätigkeit des Menschen; besonders stark thut er dieß in seiner sehr interessanten, fast vergessenen Schrift commentarius de anima, Wittenberg 1540, eins der wichtigsten Denkmale für die Geschichte der Philosophie jener Zeit; es enthält Physiologie und Psychologie miteinander verbunden und beurkundet die erstaunend ausgebreitete Gelehrsamkeit des in jeder Hinsicht einzigen Mannes.

bolischen Bücher vertrüge. Hier wäre nun eigentlich der Hauptpunkt gewesen, den lutherischen Lehrbegriff eine Inconsequenz zu zeihen, wenn man seine Erwählungstheorie angreifen wollte, aber grade hier ist es Herrn D. Schleiermacher nicht gelungen. Allerdings legen die symbolischen Bücher dem Menschen im Stande der Sünde eine innerliche Geringschätzung, oder Abneigung gegen Gott bey; aber wo behaupten sie denn, daß das blose Hören des Worts ein Anfang der eigentlichen geistlichen Besserung sey? Diese fängt, wie schon oben gesagt, erst dann an, wenn das Wort aufs Herz wirkt, und das Entschließen zum Hören oder das Hören selbst wird noch nicht dazu gerechnet; denn dieses braucht gar nicht nothwendig aus Ehrfurcht oder Liebe zu Gott, sondern kann aus Beweggründen hervorgehen, die nicht wahrhaft sittlich sind, demungeachtet aber den Menschen bestimmen können, lieber in die Kirche zu gehen oder in der Schrift zu lesen, als sinnlichen Lüsten zu folgen. Solcher Beweggründe und Anlässe nun, das göttliche Wort zu hören, hat jeder auch nicht im Stande der Erneuerung oder Wiedergeburt befindliche Christ in Menge, und wenn er ihm dennoch sein Ohr verschließt, so widerstrebt er

dem heiligen Geiste, so ist es seine Schuld, wenn er verworfen wird.

Wirft uns aber Herr D. Schleiermacher als Hauptargument der kalvinischen Theorie gegen die lutherische diejenigen ein, welchen, ohne daß sie mehr als andere verschuldet haben, das Wort Gottes gar nicht oder unrecht geprediget worden ist, so daß sie in diesem Leben nicht wahrhaft gläubig werden konnten; so antworten wir ihm mit seinen eignen, recht aus unserer Seele geschriebenen Worten (S. 113): "Der Unterschied zwischen den gläubig und ungläubig sterbenden ist nur der Unterschied zwischen der früheren und späteren Aufnahme in das Reich Christi, ein Unterschied, welcher mit der Idee einer zeitlichen Welt in jedem nach ihrem Umfange denkbaren Maße nothwendig gegeben ist." Dieser Satz, zu dem ich mich mit Herz und Mund bekenne, steht nicht in unsern symbolischen Büchern; aber durch die Lehre von gleicher Verdienstlosigkeit aller Menschen, verbunden mit der Lehre von Gottes allgemeiner Gnade wird der Lutheraner recht eigentlich dazu genöthigt, was bey dem Anhänger Kalvins, der überall in seinen Normalschriften die Behauptung einer nur particulären Gnade aufgestellt findet, keineswegs der

Fall ist; und es wäre daher ein noch größeres Zeichen der Unparteylichkeit gewesen, wenn Herr D. Schleiermacher wirklich eingestanden hätte, daß uns die kalvinische Theorie nicht blos nicht stärker als die lutherische (S. 114); sondern weit schwächer, ja gar nicht zu jenem Satze hindränge. — Aus diesem allen folgt, daß Herr D. Schleiermacher nicht mit Recht S. 13 vgl. 22) Herrn D. Bretschneider zufolge behauptet, daß die lutherische Lehre vom Unvermögen des Menschen zur geistigen Tugend und vom Bewirktwerden des Glaubens durch das Wort nothwendig zur kalvinischen Theorie führe, und daß man entweder diese annehmen, oder jene aufgeben müsse.

Was nun Herr D. Schleiermacher weiter noch (S. 14—21) gegen die Consequenz der lutherischen Erwählungslehre vorbringt, bedarf nach der gegebenen Auseinandersetzung des wahren Zusammenhangs derselben keiner so weitläufigen Widerlegung mehr. Er sucht nämlich daselbst das lutherische Dogma von der Widerstehlichkeit der Gnade zu entkräften, um die lutherischen Theologen unwiderstehlich zur kalvinischen Theorie überzuführen; aber er hat dieses Dogma so gefaßt, daß alle Einwendungen dagegen die ächte lutherische Lehre gar nicht treffen; denn

diese ist hier abermals nicht in der aus der Privatschrift eines neueren Theologen angeführten Stelle, sondern sie ist in den symbolischen Büchern enthalten und zwar sehr deutlich und bestimmt in eben der Stelle, welche Herr D. Schleiermacher in der Note S. 14 anführt, aber leider mit Weglassung des Wesentlichsten. Warum hat er diese Stelle nicht ganz mitgetheilt und gegen sie seine Polemik gerichtet? ist es billig, wenn man den Lehrbegriff einer Kirche bestreitet, statt einer deutlich bestimmten Stelle ihrer Bekenntnißschriften eine der Polemik Blößen gebende Aeußerung eines einzelnen Theologen anzugreifen? Die von Herrn D. Schleiermacher aus der Concordienformel fragmentarisch angeführte Stelle lautet so: huius contentus verbi non est in causa vel praescientia, vel praedestinatio Dei, sed perversa hominis, voluntas quae *medium illud et instrumentum spiritus sancti*, *quod Deus homini per vocationem offert*, *reiicit aut depravat et* spiritui sancto *qui per verbum efficaciter operari cupit** repugnat. Vergleicht man damit die aus Storr doctr.

* Das cursiv gedruckte hat Herr D. Schleiermacher weggelassen.

christ. §. 116 zum Bestreiten entnommene Stelle (S. 15), so findet sich, daß grade das darin mangelt, was Herr D. Schleiermacher in jener ausgelassen hat, nämlich die Beziehung des Widerstands nicht sowohl auf die Gefühle des heiligen Geistes selbst, als auf die Mittel wodurch er gewirkt wird. Nach der Stelle aus Storr hat der Wille unmittelbaren Einfluß auf die heiligen geistigen Gefühle, nach der Stelle aus den Bekenntnißschriften aber nur mittelbaren, insofern er nämlich das Wort hören oder nicht hören kann. Herr D. Schleiermacher hält fälschlich das erstere für Lehre der lutherischen Kirche. So gern wir ihm nun zugeben können, daß der Mensch bald stärker, bald schwächer von unheiligen Begierden bewegt wird, so hat er doch dadurch nichts gegen uns gewonnen, weil wir ihm auf seine zuversichtlich eine Verneinung erwartende Frage: hängt es vom Menschen ab, ob die Regungen des Geistes ihn heute treffen oder ein andermal? ein zuversichtliches Ja antworten können; denn man kann das Wort Gottes zu jeder Zeit lesen, hören und bedenken; und wenn auch jemand alle Gesinnungen eines Wiedergeborenen verloren hat, so finden sich doch, wie schon oben bemerkt, in den natürlichen guten Gefühlen, im Ehrgefühle, in den Verhältnissen

der bürgerlichen Gesellschaft, in der Furcht vor jener Welt oder noch mehr in dem, selbst nach Kalvin, Augustin und Schleiermacher (S. 30 und 106), auch in der verdorbenen menschlichen Natur zurückgebliebenen Verlangen nach Erlösung, Bestimmungsgründe genug, Gottes Wort zu hören und von niederen Begierden sich nicht überwältigen zu lassen. Sollte aber vielleicht jemand in einem so aufgeregten oder schwachen Zustande seyn, daß er die geistigen Wirkungen des Wortes nicht sogleich in seinem Herzen empfindet, so soll er dennoch nicht an seiner Erwählung zweifeln, was die Concordienformel S. 672 ausdrücklich einschärft. — Wenn S. 19 Herr D. Schleiermacher abermals auf die ungläubig sterbenden zurückkommt, so beziehen wir uns auf das oben darüber Gesagte; wenn er uns aber S. 20 und 21 durch eine Menge von Fragen, welche die Unwiderstehlichkeit der Gnade schlechthin voraussetzen, in die kalvinische Theorie gar zu eilig hineindrängen will, so antworten wir gleichfalls schlechthin: nein; die Wirkung Gottes durch das Wort ist keine unwiderstehliche oder unendliche Kraft*; ja wir berufen

* Vgl. Herrn D. Ammon über die Folgerichtigkeit u. s. w. S. 29 f.

uns hierbey auf Herrn D. Schleiermacher selbst, der S. 108 f. sehr treffend sagt, daß die göttliche Kraft auf natürliche Weise, oder daß der göttliche Geist durch das Wort als geistige Naturkraft wirkt.

So wären nun alle Einwendungen gegen die Consequenz der lutherischen Erwählungslehre als ungegründet abgewandt, und es bedarf nun unsrerseits keiner weiteren Empfehlung derselben mehr, da sie sich im Vergleich sowohl mit der kalvinischen als pelagianischen Theorie selbst trefflich genug empfiehlt. Wir haben daher nur zu S. 22 u. 23 Protest einzulegen, wenn Herr D. Schleiermacher zwischen Calvinismus und Pelagianismus kein consequentes drittes anerkennen will.

Um uns nun den Uebergang zur kalvinischen Theorie unbedenklicher zu machen, bestrebt sich Herr D. Schleiermacher die verderblichen Folgerungen, welche daraus für die Sittlichkeit ausfließen, (S. 24 ff.) abzuwenden, und äußert sich S. 41 zu unserer Verwunderung so, als wäre es ihm gelungen. Daß ein wirklich Erwählter nicht in unsittlichen Leichtsinn oder Stolz, oder Kleinmuth verfallen kann, weil er dann schon aufhören würde ein Erwählter zu seyn, indem Sittlichkeit und Seligkeit völlig eins sind, dieß

— das Resultat von S. 24-40 — kann gar nicht geleugnet werden. Aber wie konnte Herr D. Schleiermacher daraus folgern, daß die kalvinische Theorie nicht das Streben nach der Heiligung zerstöre. Ganz abgesehen von der Zerstörung aller Selbstthätigkeit des Menschen, weil sie sie gar nicht anerkennt, läßt ja diese Theorie selbst dasjenige Streben nach Heiligung, was Gott dem Menschen gegeben hat, durch Gott selbst wieder zerstört werden. Man nenne doch die Erwählten, denen das donum perseverantiae gegeben war, so daß sie keine Sünde mehr begingen. War Calvin im Stand der Erwählung als er den Servet verbrennen ließ? Heißt denn das nicht das Streben nach der Heiligung zerstören, wenn Gott Menschen, die sich schon erwählt glaubten, die den heiligen Geist schon in sich wirken fühlten, in Sünden und Laster zurückstürzt, ohne sie vielleicht je wieder emporzuheben; selbst dann nicht, wenn sie das Verlangen nach Erlösung wieder in sich fühlen sollten, was ja selbst der verdorbenen menschlichen Natur nach bleibt, und was sie jetzt um so unglücklicher machen muß, weil sie früher schon einen Vorschmack jener Seligkeit gehabt haben, die ihnen nun unerreichlich vorenthalten wird. Es hilft hier nichts, zu sagen

jenes Verlangen nach Erlösung, jener Wunsch nach Besserung sey vielleicht schon ein vorläufiges Zeichen der Erneuerung durch den heiligen Geist; denn wenn es nun bey dem blosen Wünschen und Verlangen bleibt, wenn der heilige Geist weiter nicht als vorläufig wirkt, in welchen Abgrund von Trostlosigkeit muß dann ein solcher Mensch gestürzt werden, der an seiner Erwählung zweifeln, ja verzweifeln muß! Und daß dieß sehr leicht geschehe, sagt Kalvin selbst*.

---

* Vgl. die in Herrn D. Bretschneider's Aphorismen S. 101 angeführte Stelle instit. l. III. c. 23. §. 4. p. 617 sq. Es ist unrichtig, wenn Herr D. Schleiermacher (S. 36) behauptet, bey der lutherischen Lehre von der Verlierbarkeit der Gnade könne einer ebenso wohl in Leichtsinn oder Trostlosigkeit gerathen, als bey der kalvinischen. Es steht ja nach lutherischer Lehre in der Macht des Menschen, durch den Gebrauch der Gnadenmittel die Gnade wieder zu erlangen, und sträfliche Schuld wäre es, wenn er sie nicht zu erlangen suchte. Daß aber Kalvin in der Seite 38 in der zweyten Note angeführten Stelle die Schuld der Trostlosigkeit auf den Menschen selbst wirft durch das: nisi quis periclitari *ultro* affectet ist eine sehr große Inkonsequenz.

Wie kann nun eine Lehre, welche behaupten muß, Gott sey der unmittelbare Urheber des Bösen, Gott selbst verhärte, verstocke und verstoße den größten Theil der Menschen, wie kann eine solche Lehre behaupten, daß sie das Streben nach der Heiligung nicht zerstöre, da sie es durch den Heiliger selbst zerstört werden läßt?

Dieß nur in Bezug auf diejenige durch Gott gewirkte sittliche Thätigkeit, die die kalvinische Theorie allein anerkennt; allein eben daß sie keine andere, daß sie gar keine Selbstthätigkeit des Menschen anerkennt, dieß rechnen wir ihr zum größten, praktisch verderblichsten Fehler. Es folgt daraus nicht sowohl, daß der Mensch so lange mit Willen den Lüsten dienen könne, bis die Gnade käme — denn von einem eignen Willen kann hier überall nicht die Rede seyn — aber es folgt daraus das Princip des absoluten Sich-gehen-lassen. Der stärkste Eindruck entscheidet, mag er zu edlen Thaten, oder zu gemeinen Vergehungen führen; keine Wahl findet statt, ja soll nicht statt finden. Denn von und nach welcher Seite der stärkere Eindruck und der mächtigere Reiz wirkt, dahin müssen wir folgen, dahin will Gott uns haben. Dieses grundverderbliche Princip muß um so verheerender wir-

ken, je fester sich der Mensch von jener Lehre überzeugt; gar nicht in Kenntniß davon gesetzt würden ihn unbewußt die göttlichen Schickungen vielleicht häufiger auf gute Wege führen; aber wird sie den Menschen — gleichviel ob gebildeten oder ungebildeten — als Glaubenslehre aufgestellt, so kommt dadurch in jenes Sich-gehen-lassen etwas selbstbewußtes, mit Rechtfertigung vor sich selbst verbundenes, was offenbar die verderblichsten, abscheulichsten Folgen haben muß.

Dieß wäre also wohl dargethan, daß die kalvinische Lehre, richtig verfolgt, zwar nicht alles aber doch sehr vieles Streben nach der Heiligung zerstört, und daß sie der Immoralität Thüren und Thore öffnet, obwohl sie ihr nicht grade jeden Preis gegeben werden läßt. —

S. 42. gestehen wir es Herrn D. S. gern zu, daß die menschliche Vernunft nicht in die Tiefen der göttlichen Weisheit eindringen und die Regeln, wornach sie den Menschen so ungleiche Gaben und Geschicke zutheilt, erforschen könne; aber eben darum trösten und erfreuen wir uns des geoffenbarten Worts Gottes, welches uns lehrt, daß Gott ungeachtet der Verschiedenheit der Menschen alle in Betreff ihres

ewigen Heils mit gleicher Vatergüte behandelt. Mit dieser Lehre der heiligen Schrift uns zu beruhigen, ermahnen die symbolischen Bücher und warnen vor Theorien wie die kalvinische in den angeführten Stellen Epit. p. 619. u. Sol. decl. p. 809.

S. 43 f. ist es völlig richtig, daß auch nach dem lutherischen Systeme die wahre Freyheit erst in dem Zustande der Begnadigung und der Wiedergeburt anhebt; aber durch die Freyheit in äußerlichen Dingen, die dieses System dem Menschen zuschreibt, giebt es ihm die heiligen Mittel in die Hand, die Begierden zu überwinden und zu jener wahren Freyheit zu gelangen, und kann ihn daher stark und dringend auffordern, selbst seine wahre Freyheit, Sittlichkeit und Seligkeit zu suchen. Welchen Vorzug es hierdurch vor dem kalvinischen Systeme hat, braucht nicht besonders ausgeführt zu werden.

Wir kommen endlich S. 45 ff. auf den rechten theologischen Grund und Boden, auf die Schriftbeweise. Sehr richtig bemerkt Herr D. S. daß vorzüglich die Unverträglichkeit mit der Schrift es ist, welche Luther's und Melanchthon's Abweichung von der strengen Lehre des Augustin veranlaßt hat; aber wenn er nun weiter zu zei-

gen sucht, daß die Schrift dennoch den kalvinischen Particularismus lehre, daß die deutlich für die Allgemeinheit der Erlösung sprechenden Stellen dennoch nicht dafür sprächen: so begreife ich den Mann nicht, der sich selbst so zuwider reden kann. S. 112 u. 113. spricht Herr D. S. so schön von einer endlichen, allgemeinen Versöhnung und Aufnahme aller Menschen in das Gottesreich, und hier bemüht er sich zu zeigen, daß diese Lehre in der Schrift nicht gegründet sey! Doch es ergiebt sich daraus deutlich, was schon oben gesagt, daß nämlich zu jenem Glauben an eine allgemeine Versöhnung keineswegs die kalvinische Theorie, sondern nur die Herzensgüte Herrn D. S. hingedrängt hat, was auch aus S. 113. sichtlich hervorgeht. Ehe er nun die, die Allgemeinheit der Gnade aussprechenden Stellen zu entkräften unternimmt, sucht er uns S. 46 — 48. vorläufig schon zu überzeugen, daß eine allgemeine Begnadigung nicht wohl denkbar sey, indem selbst von denen, an welche das Evangelium zuerst ergangen, nicht alle es annehmen können, sondern mehrere hätten verlohren gehen müssen, weil sonst das Christenthum weder gehörig sich begründen, noch unter den Heiden sich ausbreiten gekonnt hätte. Wir geben gerne zu, daß da das Gottesreich eine aus klei-

nem Keime, durch selbsteigne Kraft seines Bodens (αὐτοματη Mark. 4, 28.), mittelst menschlicher Rede und Einwirkung sich entwickeln sollende historische Thatsache ist, nicht alle auf einmal in dasselbe eintreten konnten, wir geben auch zu, daß es vielen Juden unmöglich war, das alle Particularitäten des Judenthums vernichtende Christenthum anzunehmen, und daß dieß grade zum Heil des Christenthums gereichte, weil es nur so ohne pharisäischen Sauerteig zu den Heiden gelangen konnte (Röm. 11, 11 ff.), wir wollen auch nicht darüber streiten, in wie weit hierbey eigne Schuld der Juden statt fand, aber wir halten Herrn D. S. eine Stelle entgegen, die alles, was er aus diesen Prämissen für ein ewiges Verlorengehen jener Menschen gefolgert hat, völlig niederschlägt, es sind die gnadenreichen Worte des Erlösers selbst: Vater vergieb ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thuen. Dieses durch nichts im Menschen, durch nichts außer Gott veranlaßte oder bedingte (Sol. decl. p. 821.), sondern allein im unmittelbaren Willen Gottes begründete Vergeben und Begnadigen der Menschen, diesen blos aus seiner Gnade hervorgehenden, geoffenbarten Rathschluß Gottes nennt die lutherische Kirche Prädestination und unterscheidet davon mit Recht Sol. decl.

p. 798 f. — was auch Herr D. S. dagegen erinnern mag — das Bedingtseyn der Menschen und Ereignisse durch den geschichtlichen auf Naturnothwendigkeit und Spontaneität von Gott gegründeten und seiner Vorhersehung untergeordneten Weltlauf.

Noch immer wagt sich Herr D. S. auch S. 49. nicht an die Widerlegung der antikalvinischen Schriftstellen selbst, sondern belehrt uns erst, daß richtige Folgerungen in wissenschaftlicher Hinsicht eben so viel gälten als ausdrückliche Stellen. Dieß läugnen wir so wenig, daß wir im Gegentheil behaupten, auch wenn jene ausdrücklichen Stellen nicht vorhanden wären, so würde dennoch aus dem Geist und aus den Prinzipien des Christenthums von Gleichheit und gleicher Verdienstlosigkeit der Menschen vor Gott, dem Vater aller, und aus sehr vielen nicht ausdrücklichen Stellen der Universalismus der Gnade mit gleicher Nothwendigkeit hervorgehen, wie er jetzt aus den ausdrücklichen Stellen hervorgeht.

Diese nun zu entkräften ist Herrn D. Sch. S. 50 f. in der That nicht gelungen, und es ist unverkennbar, daß bey ihm, und nicht bey Herrn D. Bretschneider "die dogmatische Ansicht auf die hermeneutischen Operationen eingewirkt hat." Wenn irgend

eine Stelle so ist 1 Tim. 2, 4 — Gott will daß alle Menschen selig werden und zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen — eine ausdrückliche, deutliche und völlig beweisende Stelle für die Allgemeinheit der Gnade, sowohl an und für sich als auch durch den vorhergehenden und nachfolgenden Zusammenhang. Denn grade, daß sie dasteht, um zu beweisen, daß Gott die Fürbitte für alle Menschen, auch für die dem Christenthum am meisten abholden Könige und Machthaber wohlgefällig sey, V. 1—3, dieß macht sie erst recht schlagend, indem so das Dogma und die daraus gezogene praktische Lehre wechselseitig einander halten und bekräftigen. In den folgenden Versen 5 und 6 aber heißt es: denn es ist Ein Gott und Mittler zwischen Gott und Menschen, der Mensch Jesus Christus, der sich selbst zum Lösegeld für alle dahingegeben. Aus allen Menschen nun nicht alle zu machen, dazu gehört wirklich eine gewaltsame hermeneutische Operation, aber eben gegen solche pflegt eine gesunde Hermeneutik zu protestiren. Herr D. S. fühlt selbst das Unsichere davon und meint nur "παντων ανθρωπων V. 1 stände auf eine sehr lose Weise, indem nur die βασιλεις und ἐν ὑπεροχῃ ὀντες herausgenommen würden, ohne die Ge-

sammtheit weiter zu theilen." Ich verstehe nicht, was es heißt: auf eine sehr lose Weise, aber soviel ist doch, dünkt mir, klar, daß die Könige und Oberhäupter nicht ein zufällig herausgegriffener Theil der Menge sind, bey dem man sich die übrigen ausgeschlossen denken könnte, sondern daß sie eben alle übrigen unter sich begreifen, so daß grade in der Erwähnung von diesen die Gesammtheit am bestimmtesten enthalten ist. Wenn nun Herr D. S. ohne Grund und gegen den Zusammenhang "zweifelhaft wird, ob man es mit dem Ausdruck παντας ανϑρωπους V. 4 genauer nehmen dürfe, und dieß eher verneinen und die Stelle schwerlich für eine ausdrückliche und deutliche Beweisstelle halten würde", so liegt schon in dieser unsicheren Sprache das Merkmal einer unrichtigen Exegese deutlich genug. Diese Stelle spricht so deutlich und ausdrücklich gegen den kalvinischen Particularismus, daß man ihn schon auf diese einzige Stelle hin für direkt schriftwidrig erklären kann.

Wir haben es daher nur für eine rhetorische Figur zu halten, wenn Herr D. S., gleichsam als wäre 1 Timoth. 2, 4 wirklich entkräftet, S. 51 fortfährt: "und wie steht es erst mit Tit. 2, 11!" Schlecht steht es damit, nämlich für die

kalvinische Theorie. Allerdings konnte Paulus buchstäblich sagen, allen Menschen sey in Christo die beseligende Gnade Gottes erschienen, und konnte darunter die ganze Mit- und Nachwelt verstehen, weil dieses Erschienenseyn ein in Christo geschehenes Factum ist, welches für jeden, den es beseligt, sey es nun jetzt oder in Zukunft, immer in der Vergangenheit liegt, und man ist daher durchaus nicht berechtigt, statt aller Menschen hier nicht alle zu verstehen, noch weniger mit Herrn D. S. den allzuschnellen Schluß zu machen, daß man aus dieser Stelle sähe, wie wenig man es überall mit einem Ausdruck wie: alle Menschen genau nehmen dürfe.

Eine dritte klassische Stelle für die Universalität der Gnade Röm. 5, 12-19 sucht Herr D. S. gleich vornweg verdächtig zu machen, indem er sie eine durch fallen gelassene Structur vielfältig verwickelte Stelle nennt, aus der nicht so leichthin zu argumentiren sey. Aber der Hauptgedanke, auf den es hier allein ankömmt, steht sehr ausdrücklich und deutlich V. 18, wo an den *παντας ἀνθρωπους*, auf die sich die *δικαιωσις ζωης* erstrecken soll, nicht gemäckelt werden kann, weil durch das vorhergegangene *παντας*

ἀνϑρ. die völlige Allgemeinheit des Sinnes feststeht. Wenn nun aber Herr D. S. sich auf V. 17 beruft, wo es ja ausdrücklich hieße, daß nur οἱ την περισσειαν της χαριτος λαμβανοντες ἐν ζωη βασιλευσουσι, so will ja der Apostel grade V. 18 sagen, daß alle την περισσειαν της χαριτος erhalten würden.

Die übrigen von Herrn D. Bretschneider gegen den kalvinischen Particularismus angeführten Stellen handelt Herr D. S. als "noch schwächer" nur summarisch ab; da wir aber jene nicht nur als sehr stark, sondern als siegend erkannt haben, so folgt daraus von selbst, welches Gewicht auch diese Stellen haben, und daß sich also nicht Herr D. Bretschneider, sondern Herr D. Schleiermacher "in der Schätzung der Schriftbeweise verrechnet und getäuscht hat" S. 55. Wenn man nur den Gedanken festhält, daß von dem Unterschied zwischen früherer oder späterer, in diesem oder jenem Leben erfolgender Aufnahme in das Gottesreich, nicht das ewige Heil abhängt, indem ja die göttliche Gnade nicht blos in die engen Gränzen dieser Erde eingeschlossen ist, so hat der kalvinische Particularismus gar nichts mehr für sich, und Herr

D. S. selbst hat sich in Folge dieses Gedankens S. 112 bewogen gefunden, ihn aufzugeben.

Ja, die lutherische Kirche lehret recht: Gott will, daß alle Menschen selig werden; und nur die, welche aus eigenem bösen Willen, gegen besseres Wissen und Gewissen die Gnade zurückstoßen, welche wissen, was sie thun, indem sie Christum verwerfen, nur die werden von Gott verworfen und gestraft, Sol. decl. p. 808. Ebendarum aber — meint Herr D. S. — weil hiernach einige gestraft und also nicht selig würden, könne die lutherische Kirche auch nicht behaupten, daß Gott mit seinem allmächtigen Willen die Seligkeit aller Menschen gewollt habe, S. 55; aber dieß will sie auch gar nicht behaupten; im Gegentheil sie leugnet es, indem sie die Widerstehlichkeit der Gnade lehret. Daraus folgt nun aber nicht die von Herrn D. S. gezogene Folgerung (S. 56), daß Gott also mit irgend einem andern Willen die Seligkeit der Menschen wollen müsse — denn Gottes Wille ist nur einer, er mag widerstehlich oder unwiderstehlich wollen — und ebenso wenig wird dadurch, so oft auch Herr D. S. diesen Einwurf vorbringt, manichäischerweise die göttliche Allmacht beeinträchtigt; denn diese wird nicht

von außenher beschränkt, sondern sie beschränkt sich selbst, wenn sie den Menschen mit einem gewissen Maße von Freyheit und Willkühr begabt, und ihn dadurch für die Anwendung der dargebotenen Gnadenmittel verantwortlich macht. Daß dagegen der reine Rationalismus gleichfalls zum Particularismus führt, hat Herr D. Sch. S. 53 treffend gezeigt. — Rücksichtlich derer, an welche das göttliche Wort in diesem Leben nicht gelangt (S. 57), berufen wir uns auf das oben bemerkte.

Wenn also auch nach lutherischer Lehre nicht alle selig werden, so stimmt sie deßwegen nicht in diesem Punkte mit der kalvinischen Lehre überein, sondern sie weicht grade hier am stärksten von ihr ab, indem sie behauptet, durch ihre Schuld, durch ihren eignen bösen Willen würden jene nicht selig, die kalvinische aber, sie würden es durch den Willen Gottes nicht. Wir streiten hier gar nicht über den allgemeinen oder particulären Erfolg der Erlösung, sondern über die Ursachen davon, und nicht die Härte des Ausdrucks, sondern die Härte der Sache ist es, die uns von der kalvinischen Meinung zurückschreckt (S. 62). Da nun die lutherische Kirche die Ursache des Nichterfolgs der Erlösung in den freyen Willen des Menschen

setzt (Sol. decl. p. 809), so ist es ganz unrecht, wenn S. 62 gesagt wird, die lutherische Kirche müsse einen zwiefachen Willen Gottes annehmen, einen vorhergehenden, wornach er alle Menschen, und einen nachfolgenden, wornach er sie nicht alle beseligen wolle. Allen, allen will Gott Gnade geben; wer sie eigenwillig verschmäht, verdammt sich selbst.

Mit vollem Rechte kann man dagegen der kalvinischen Lehre den Vorwurf machen, daß sie einen sowohl in der Form als im Inhalt des Wollens zwiefachen, ja ganz entgegengesetzten Willen Gottes annehme; denn nicht nur muß sie Gott seine Gebote mit dem nicht allmächtigen Willen geben lassen (S. 66), sondern sie muß ihm auch einen allmächtigen Willen des Guten und einen allmächtigen des Bösen, einen der Heiligung und einen der Verhärtung, einen der Begnadigung und einen der Verwerfung beylegen, und Herr D. S. gesteht dieß auch, damit ja der göttlichen Allmacht kein Abbruch geschehe, unumwunden und ausführlich zu. Doch sucht er S. 80 ff. die Einheit des göttlichen Wesens durch die Behauptung zu retten, daß, damit die Welt vollständig sey, das menschliche Geschlecht, eingeschlossen in die eine alles umfassende That der göttlichen Weltschöpfung, grade

so hätte seyn müssen, wie es ist, vollkommnere und unvollkommnere Menschen von allen Abstufungen nebeneinander in sich begreifend; und gewiß seine Bemerkungen über die von Gott geordnete Verschiedenheit der Menschen, und daß sich darüber niemand als über grundlose Willkühr beklagen könne, sind sehr gut. Allein mit gleich gutem Rechte wendet man ein, daß dadurch nur die natürliche und zeitliche, aber nicht diejenige Verschiedenheit der Menschen erklärt wird, worauf es hier grade ankömmt, nämlich die Verschiedenheit derselben in Bezug auf Gottes Gnade, und ich lasse mich nicht zufrieden stellen durch die Art und Weise, wie Herr D. S. auch diese zu rechtfertigen gesucht hat. Sie ist ganz dieselbe, wie bey der natürlichen, indem er hier wie dort alles auf den nichts voraussetzenden, schaffenden und ordnenden Willen Gottes zurückführt. Die sämmtlichen Nichterlöseten betrachtet er nämlich mit Augustin und Kalvin als eine in religiöser Hinsicht todte und unpersönliche Menschenmasse. So wie nun Gott in der Natur, unbedingt durch die erst durch ihn zu schaffenden und allein durch ihn ihre Beschaffenheit habenden Creaturen einige Keime des Lebens ans Licht führe, andre nicht, so wie er die Menschen aus dem Nichtseyn durch die Geburt

den einen zu dieser, den andern zu jener Art des Daseyns hervorrufe, ebenso belebe er auch aus jener todten Masse einzelne, bald hier bald dort, bald mehr bald weniger mit wahrem religiösem Leben, während die übrigen dem religiösen Tode überlassen und verworfen blieben, so daß es sich mit der neuen geistigen Schöpfung durch Christus nicht anders verhalte, als mit der Schöpfung der Natur, mit der Wiedergeburt ins religiöse Leben ebenso wie mit der Geburt ins natürliche. Ueberall hänge alles nur vom Rathschluß Gottes und nicht von der Beschaffenheit der Menschen ab, die sie ja eben erst durch diesen Rathschluß erhielten. S. 92. Nicht für jeden Menschen gebe es einen eignen, sondern nur Einen untheilbaren göttlichen Rathschluß gebe es, welcher alle umfasse und unbedingt sey, weil alle erst durch ihn bedingt würden, und dieß sey der Rathschluß über die Ordnung, in welchem die des geistigen Einzellebens fähige Masse allmählich belebt werde. S. 88.

Was nun dieß letztere anlangt, daß nämlich der göttliche Rathschluß nur geschichtlich, allmählig und nach und nach zur Ausführung komme, so stellen wir dieß durchaus nicht in Abrede. Aber wir streiten hier gar nicht über die Art und Weise der Ausführung, sondern über die

Beschaffenheit jenes Rathschlusses, und behaupten gegen Kalvin, daß sich nach der Lehre der Schrift ein und derselbe Rathschluß der Erwählung über die ganze Masse erstrecke. Herr D. S. giebt dieß selbst gegen das Ende seiner Abhandlung zu, und wir haben daher nur gegen Kalvin als gemeinschaftlichen Gegner zu streiten.

Es ist unrichtig, die Wiedergeburt mit der Geburt, die geistige Schöpfung durch Christum mit der Schöpfung der Natur auf dieselbe Linie zu stellen. Diese ist ganz ursprünglich; nichts ist vorhergegeben; alles wird erst durch den alleinigen Willen Gottes, und auf die mannigfaltigste, verschiedenste und entgegengesetzteste Weise offenbart sich mit Nothwendigkeit, nach Gottes Ordnung die Fülle des Lebens, und bildet eine vollständige Welt (κοσμος). Diesen schaffenden, weltordnenden Willen Gottes unterscheidet die lutherische Kirche sorgfältig von dem Rathschlusse der göttlichen Gnade, der mitten im Weltlaufe das Reich Gottes gegründet. Hier schuf der göttliche Wille nicht alles erst ursprünglich, sondern wirkte ein auf die bestehende Ordnung seiner Welt, und der Zweck dieser besonderen Einwirkung war laut des Evangeliums kein andrer, als eben die Verschiedenheit der Menschen, welche die Ordnung der

vollständigen Welt nothwendig und immer mit sich bringt, in einer höhern Ordnung wieder auszugleichen. Wir werden alle durch Gottes Gnade selig, aber nicht durch unsre natürlichen Gaben, Verdienste und Vorzüge. Dagegen sucht der Kalvinismus dieselbe natürliche Verschiedenheit in das Reich der Gnade einzuführen, die im Reiche der Natur herrscht; er läßt die Menschen in jenem begnadigt oder verworfen werden, wie er sie in diesem vornehm oder gering, schön oder häßlich, reich oder arm werden läßt. Es ist aber falsch, daß es sich mit der Erlösung des Menschen wie mit seiner Erschaffung verhielte, es ist falsch, die natürliche Menschheit wie eine in religiösem Betracht unpersönliche Masse anzusehen, aus der hie und da welche zur Seligkeit erweckt würden, wie aus dem Nichtseyn welche zum Seyn. Wenn auch der natürliche Mensch keine religiöse Freyheit hat, wenn man ihm sogar mit Kalvin den freyen Gebrauch der Mittel abspricht, wodurch er zu dieser Freyheit gelangen könnte, so kann man ihn doch nicht in religiöser Hinsicht als unpersönlich und nichtseyend betrachten. Denn abgesehen davon, daß die Persönlichkeit, worauf es hier ankömmt, nicht auf der Willkühr (wie Herr D. S. willkührlich annimmt), sondern auf

dem Selbstbewußtseyn eines, sey es nun activen oder passiven, Ichs beruht, was zu Gott immer eine persönliche Beziehung hat, so gesteht ja Kalvin selbst der gefallenen menschlichen Natur ein Verlangen nach Erlösung zu. Indeß auch davon abgesehen, so ist ja doch der Mensch kein Stock oder Stein, sondern er ist auch vor der Bekehrung eine vernünftige Creatur, die Verstand und Willen (Sol. decl. p. 672 unten) und Rezeptivität für die göttliche Gnade hat (ib. p. 662); und so ist hier der göttliche Rathschluß durchaus nicht ursprünglich schaffend sondern "blos einwirkend" (S. 93), und zwar auf Objekte, die von der Gnade Gottes entweder gar keine oder eine völlig gleiche Berücksichtigung erwarten dürfen*.

Doch wozu hier weiter gegen Kalvins Particularismus streiten, da ihn Herr D. S. selbst aufgegeben und die Universalität der Gnade anerkennt. Es bliebe also blos noch der absolute

* Sehr richtig sagt Herr D. Sch. S. 109: "die Uebersehenen oder Verworfenen haben sowohl ihrer Natur nach als nach der allgemeinen Kraft der Erlösung dieselben Ansprüche als die Uebrigen, welches freylich keine andern sind, denn andre giebt die lutherische Kirche auch nicht zu, als Ansprüche an die göttliche Gnade."

Determinismus ein Objekt des Streits. Herr D. S. fühlt das Empörende der daraus fließenden Folgerung, daß nämlich Gott unmittelbarer Urheber des Bösen seyn müsse, und sucht es, unfähig die Folgerung selbst abzuwenden, nur dadurch für die kalvinische Lehre zu mildern, daß er es auch der lutherischen aufbürdet. Aber mit Gunst, dieß ist mißlungen. Wenn er S. 95 behauptet, daß auch die lutherische Theorie, durch ihre Zurückführung des Bösen auf die Freyheit des endlichen Willens, Gott nicht der Urheberschaft des Bösen entledigen könne, indem er ja Urheber jener Freyheit sey, so bemerke ich nur, daß insofern die lutherische Kirche die Urheberschaft des Bösen in Bezug auf Gott nie geleugnet hat. Aber eben darum dreht sich ja der Streit, ob Gott nur in so fern, nur dadurch daß er den Menschen mit Freyheit und also mit der Möglichkeit zu sündigen* begabt, oder

* Wenn Herr D. S. die Meinung, die Freyheit mit dem Mißbrauch sey doch besser als überhaupt keine Freyheit S. 95 schlechthin von der Hand weist, so hat schon Herr D. Ammon über die Folgerichtigkeit u. s. w. S. 42 darauf geantwortet, daß eine nicht zu mißbrauchende Freyheit ein Widerspruch sey, und wir fügen hinzu, daß auch die mißbräuchliche Freyheit in die vollständige Welt gehört.

ob er unmittelbar selbst Urheber des Bösen sey? Die lutherische Kirche behauptet nicht, daß Gott bestimmt und unbedingt gewollt habe, es solle kein Böses geben, da sie wohl weiß, daß er dann eine ganz andere als diese Welt des Kampfs und der Arbeit geschaffen haben würde; sondern sie läßt Gott das Böse mit der Aeußerung seines Willens nicht wollen oder verbieten, woraus auch Kalvin und Herr D. S. die Sittengesetze ableiten, ohne sie doch allmächtig ausführen zu lassen. Indem sie nun aber für unmöglich hält, daß Gott, was er selbst verbietet, selbst thue, und zwey widersprechende Willen in Gott als den härtsten Widerspruch betrachtet, so verwirft sie es als argen Irrthum, daß Gottes Wille unmittelbarer Urheber des Bösen sey, und wird sich mit dieser Meinung nicht durch Herrn D. S. Machtspruch versöhnen lassen, daß in Bezug auf Gott das Böse gar nicht sey (S. 96). Daß dieß recht eigentlich eine nothgedrungene Formel ist, die Herr D. S. selbst nicht rechtfertigen kann, geht aus seinen eignen Bemerkungen darüber hervor: "diese unvermeidliche Formel, mag man sie nun auflösen, wie man will und auf welche Art immer zu erklären versuchen, wie das Böse für uns so seyn könne, daß es weder durch Gott,

noch für Gott ist, indem nämlich dasjenige davon, was wirklich ist, die frey wirkende sinnliche Kraft nicht dasjenige ist, wovon Gott nicht Urheber seyn kann, dasjenige aber wovon Gott nicht Urheber seyn konnte, nämlich das Gegentheil des Guten, nicht wirklich ist, doch aber die Nothwendigkeit der Erlösung auf demjenigen, was davon wirklich ist, beruht, und diese zugleich dasjenige, wovon Gott nicht Urheber seyn könnte, in dasjenige auflöset, wovon er allein Urheber seyn kann, nämlich in das Gute, die Auflösung dieser Formel, wenn sie nur erst gefunden wird, u.s.w." Die Auflösung dieser räthselhaften Formel hat nun Herr D. S. nicht nur nicht gefunden, sondern nicht einmal, gewiß weil er am Erfolge verzweifelte, zu finden gesucht. Er wird daher gewiß nicht dagegen protestiren, wenn wir auch fürderhin zur Ehre Gottes und zum Heil der Menschheit die Schuld des Bösen nicht auf den prädestinirenden Willen Gottes, sondern auf den eignen freyen Willen des Menschen zurückführen, und trotz Kalvin einen Unterschied zwischen Vorherbestimmung und Zulassung Gottes annehmen, dessen Nothwendigkeit Herr D. S. selbst anerkennen muß, so lange jene Formel ungelöst bleibt, die wir schon deßwegen für ganz unauf-

löslich halten, weil sein Scharfsinn die Lösung schuldig geblieben ist. Den abermaligen Machtspruch am Ende der Schrift: "hat Gott nicht alles vorherversehen, so kann er nichts vorherversehen haben", wird Herr D. S. gewiß selbst nicht als entscheidend betrachten.

Die folgenden Blätter S. 97—109 enthalten im Ganzen viel treffliche Bemerkungen, die wir gerne in so weit unterschreiben, als sie nicht kalvinischer Weise auf eine Particularität des göttlichen Rathschlusses selbst, sondern nur auf die geschichtliche, mit steter Ausgleichung der natürlichen Gegensätze allmählig von Statten gehende Erfüllung desselben bezogen werden. Ebenso S. 106—114, wo Herr D. S. endlich den kalvinischen Particularismus abschüttelt und auf eine schöne und rührende Weise sich zum Universalismus der Gnade bekennt. Ja, wir glauben auch, daß endlich Alle versöhnt und alle Verlorene wiedergebracht werden, und erkennen blos denjenigen positive Strafen zu, die der Offenbarung Gottes gegen besseres Wissen und Gewissen zuwidergelebt und gegen die Gnade sich absichtlich oder leichtsinnig verhärtet haben, ohne darum jedoch diese Bestrafungen für unendlich zu erklären.

Und so können wir denn schließlich, nachdem wir so weit vereinigt sind, nicht nur von Herzen wünschen, sondern auch mit Zuversicht hoffen, daß sich die beyden protestantischen Kirchen bald allgemein zu Einer vereinigen werden. Da sogar Herr D. S., der sich selbst einen hartnäckigen Vertheidiger Kalvins nennt, von der Strenge der kalvinischen Erwählungslehre nachgelassen hat, so kann man gewiß behaupten, daß in der reformirten Kirche, deutscher Nation wenigstens, niemand mehr ist, der ihr entschieden anhange. Ebenso giebt es in der lutherischen Kirche gewiß nur äußerst wenige, ja wohl keine, die der strengen lutherischen Abendmahlslehre nebst allen dazu gehörigen Bestimmungen über den Genuß der Ungläubigen und die communicatio idiomatum, nach angestellter Prüfung, mit wahrer innerer Ueberzeugung anhängen, und da das lutherische continet ebenso wohl vom buchstäblichen est abweicht als das reformirte significat, so bin ich der festen Hoffnung, daß man lutherischer Seits zu der reformirten Abendmahlslehre und reformirter Seits zu der lutherischen Erwählungslehre hinkommen wird, und so die beyden Schwesterkirchen, nach langer, unseliger Tren-

nung, endlich den segensreichen Bund allgemeiner und inniger Wiedervereinigung schließen und der römischen gegenüber Eine reine evangelische Kirche bilden werden.



